

الخط العريض والخط الرفيع

خط عريض

خط رفيع

قصصه

عقله

الطبعة الأولى
١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

الطبعة الثانية
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

جميع حقوق الطبع محفوظة

© دار الشروق

مطبعة ١٩ شارع حرد حبي - حلب ٢٩٢٤٥٨ - ٢٩٢٤٥٩
وكلاء سوريا - تكس ٩٥٥١ KHROUN
ليبون ص ب ٨١٦٤ - حلب ٢١٥٥٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧١٢
وكلاء دمشق - تكس ٩٥٥١ KHROUN

د. زکای نجیب محمود

قصّة

عقّة

دار الشروق

مقدمة

في سنة ١٩٦٥ أصدرت كتاب « قصة نفس » الذي أردت به أن يكون ترجمة ذاتية من الباطن لا من الظاهر ، بمعنى ألا نجريء تلك الترجمة سردا للأحداث البارزة التي صنعت لي مجرى حياتي ، لأن تلك الأحداث الخارجية وحدها إن هي في الحقيقة إلا سطح يخفى وراءه ما يخفى ، وهي - بعد ذلك - أحداث في مستطاع الباحث المتعقب - إذا أراد - أن يندمجها في مظاهرها ويروها سلسلة في صورة مترابطة الأطراف ، لكنني أردت لنفسى شيئا آخر حين كتبت « قصة نفس » فرب حادثة تبدو لأعين الآخرين تافهة لا تستحق الوقوف عندها ، فإذا هي عندي نقطة تحول في طريق الحياة بأسرها ، لما كان لها في نفسى من آثار عميقة ، فأين هو ذلك الباحث الخارجى الذى يستطيع أن يتعقب النتائج التى أحدثتها في حياتى كلمة سمعتها تقال عني ، وأنا في نحو الرابعة عشرة - فيما أذكر - ، تنصح أبي بأن يكف عن تعليمي بسبب قصر في البصر من شأنه حتما أن يحول بيني وبين وظائف الحكومة ، أقول : أين هو ذلك الباحث الذى يستطيع - إذا ما وجد في الوثائق ما يدل على أن هذه الكلمة قد قيلت ذات يوم ، فيستدل منها أنها كانت هي إحدى نقاط التحول الرئيسية في مجرى حياتي ، إذ هي بدل أن تكون عندي عامل تثبيط وإحباط ، كانت حافزا على مضاعفة

القراءة لأثير الغيظ في نفس قائلها ، وما أن ضوعفت القراءة منذ تلك اللحظة ، حتى أصبحت من حياتي بمثابة الروح من الجسد أو كادت ! إن مثل هذه المزة الداخلية المؤثرة ، كائنا ما كان المحدث لها ، لا يدرك حقيقة حجمها إلا من يرى نفسه من الداخل .

إذن فقد أردت بكتاب « قصة نفس » حين أنشأته ، أن أصور حياتي كما سارت بها عوامل الباطن ، وكان حتماً أن أُلجأ إلى الرمز ، لأن ثمة من حقائق الحياة الباطنية عند كل إنسان ما لا قبل لأحد بردها ، ومع ذلك فهي بما لا يجوز الإفصاح عنه بحكم موازين المجتمع ، وكان أول ما لحظته في نفسي حين بدأت العمل - وأظنه كذلك بما لا بد أن يلحظه كل إنسان في نفسه لو أمعن النظر - هو أنني بمثابة عدة أشخاص في جلد واحد ، فهناك من تجرعه العاطفة ولا يقوى على إجماعها ، ولكن هناك إلى جانبه من يوجه إليه اللوم ويحاول أن يشكه حتى يقيد فيه الحركة التي تقذف به إلى الهاوية ، على أن هذا الشد والجذب في داخل النفس بين عاطفة تشتمل وعقل يحمّد اشتغالها ، لا يمنع أن ينم الإنسان بلحظات هادئة تتصالح فيها العاطفة والعقل فيسيران معاً في اتجاه واحد .

وعلى هذا الإطار الثلاثي ألفت « قصة نفس » ، فلما أن صدر الكتاب ، وقرأته مطبوعاً ، أحسست إحساساً شديداً بأوجه نقص في بنائه ، مما دعاني إلى التفكير في إعادة كتابته إذا همت له بطبعة ثانية ، لكنني فوق ذلك أحسست بما هو أهم وهو أن صورة نفسي كما قدمتها إلى القراء ، قد أسقطت من حياتي جانباً هو بغير شك أبرز جوانبها ، وأكثرها إيجابية ، وأوغرها نفعاً للناس ، إذا كان فيها أنجزته ما ينفع ، وأعني بذلك الجانب

الذى سقط من الحساب في « قصة نفس » - لا عن تقصير فيها ، بل عما تقتضيه طبيعة قصة أرادت أن تنغمس في باطن النفس - أقول : إن الجانب الذى أعنيه هو سيرة « العقل » في حياتى ، فهو الذى كان أداة الدرس والتحصيل ، وهو الذى طفق طوال سنوات النضج بتصيد « الأفكار » من عند الآخرين حيناً ، وحيناً يعمل على توليدها في ذهنى ، وهو الذى تولى الكتابة فيها كنيته ، حتى لو كان للكتوب أدباً خالصاً ، فلقد كان الأدب الذى أنتجته من النوع الذى يستعطن « أفكاراً » في أطر يقيمها لتصلح حاملاً لها .

ومنذ أن أحسست بغياب الحياة العقلية من « قصة نفس » نشأت عندى الرغبة في أن أعقب على « قصة نفس » بتوأم لها أسميه « قصة عقل » ، ولبشت تلك الرغبة حائلة ، تظهر لحظة لتعود فتختنئ ، حتى أراد لى الله توليفاً فأخرجتها إلى دنيا الناس .

ولعل من أهم العوامل التى كانت تضعف عزيمتى دون تحقيق تلك الرغبة ما يقرب من عشرين عاماً ، أن الشطر الأعظم من الأفكار التى هى أفكارى وليست مستعارة من أحد ، جاء مفرقاً في عدد ضخم من « المقالات » ، فمن هذه الناحية يمكن اعتبار كل مقالة منها كتاباً صغيراً ، يحمل فكرة محددة ، لم يكن ينقصها إلا الإسهاب في عرضها لتكون كتاباً له حجم الكتب كما يألّفها الناس ، فإذا أردت أن أقدم صورة لإنتاجى العقلى ، كان لا بد من جمع تلك الأفكار للفرقة وتصنيفها تحت رموسها التى تحتويها ، فرمما كنت أنا أوضح رؤية لما أنتجته ، من غيرى إذا أراد أن يضطلع بعمل كهذا ، فقد كنت على يقين من أننى - خلال أربعين سنة على

الأقل (من ١٩٤٠ إلى ١٩٨٠) سرت على خطوط فكرية محددة واضحة ،
برغم ظهورها في أشكال مختلفة بين كتب ومقالات ، ومن تصوير أدبي إلى
كتابة تحليلية علمية ... لكن الرفض الفكرية واضحة : فأنا أدعو بكل قوتي
إلى أن تزيد من اهتمامنا « بالعلم » حتى ولو جاء ذلك على حساب الجانب
الوجداني ، وأدعو إلى الأخذ بأسس الحضارة العصرية وما يتبعها من
ثقافة ، ثم أدعو إلى البحث عن صيغة تصون لنا هويتنا دون أن يضيق منا
العيش في عصرنا ... هي خطوط واضحة أدت عليها كل ما بذلته من
جهود .

لكنني كلما همت بالكتابة في « قصة عقل » ترددت في منهج السير كيف
يكون ؟ فقد فكرت مرة في أن أجعل طريق السير على مراحل ، كل مرحلة
منها عشر سنوات ، منذ بدأت نشاطي العقلي (١٩٣٠) بصورة جادة وإلى
الساعة التي همت بالكتابة فيها ، وذلك لأنني ... بالفعل ... أجد لكل عقد
من السنين في حياتي العقلية ، سمة بارزة تميزه من سواء ، ففي العقد الأول
(١٩٣٠ - ١٩٤٠) كنت أقتصر على عرض أفكار أُنقلها عن أصحابها في
كتاب أو في مقالة ، وفي العقد الثاني (١٩٤٠ - ١٩٥٠) ركزت طائفتي في
نقد الحياة المصرية في مقالات روعي في معظمها أن تلتزم « أدب المقالة » ،
ذلك فضلا عن أن ذلك العقد من السنين هو الذي قضيت جزءه الأوسط
دارسا في إنجلترا ، ومحصلا للدكتوراه من جامعة لندن ، ومبلورا لنفسى وقفة
فلسفية لازمتني إلى اليوم ، وفي العقد الثالث (١٩٥٠ - ١٩٦٠) انجذبت
بمعظم جهدي نحو التأليف الجامعي ، وهو تأليف دار كله على محور الوقفة
الفلسفية التي انتهجتها ، وفي العقد الرابع (١٩٦٠ - ١٩٧٠) صببت
اهتامي على طائفة من الأفكار شاعت يومئذ في حياتنا الثقافية ، شيوعا كان

طابعه الغموض الشديد ، فتناولتها بالتحليل الذى يبين حقائقها ، لتكون على وعى بمضمونها قبل أن نجعلها موضع قبول أو رفض : وأما العقد الخامس (١٩٧٠ - ١٩٨٠) فقد انصرفت خلاله إلى محاولات لم تهدأ ، للبحث عن نقاط يلتقى فيها جوهر تراثنا بجوهر العصر الحاضر ، لعنا نجد الصيغة التى تجمع الطرفين فى وعاء ثقافى واحد .

أقول إنى فكرت ذات يوم فى أن أجعل هذا التقسيم التاريخى أساسا للكتاب ، لكننى عدت فخشيت أن يضيع على وعلى القارئ ما حرصت على ألا يضيع ، وهو إبراز « الأفكار » الأساسية التى صنعتها بنفسى ، أو اصطنعتها لنفسى ، ونسجت منها موقفا عقليا متسقا موحدا ، فلقد لاحظت فى مناسبات كثيرة أنه حتى أنخص الخاصة ليس على دراية بأننى صدرت فيما كتبت عن « موقف » بحيث ظن أننى إنما كتبت ثم كتبت ثم كتبت ، ولكنها كتابات جاءت كما اتفق كأنها ذرات الهباء لم تجتمع منها ذرة إلى ذرة عن قصد وتدبير وغاية موحدة .

لهذا آثرت آخر الأمر أن أسير على طريق يحقق التسلسل التاريخى إلى حد ما ، ولكنه فى الوقت نفسه يبرز أهم الرووس التى أدرت فكرى على منوالها .

كان الفرق كبيرا بين صورة حياتى كما رأيتها فى « قصة نفس » وصورة حياتى كما رأيتها وأنا أكتب « قصة عقل » : فى الحالة الأولى رأيت نفسا صنعتها آخرون فخلقيتها راضيا بها أو مرغما عليها ، وفى الحالة الثانية رأيت « عقلا » صنع نفسه بنفسه ، وهو راضٍ كل الرضا عما صنع ، ويحمل تبعته أمام الله وأمام الناس ، ومع ذلك فإننى لشديد الرغبة فى أن يقف التوأمين

معا جنباً إلى جنب أمام القراء ، ولهذا فقد صبحت عزيمتى - بإذن الله - أن
أدفع بقصة نفس إلى الحياة من جديد - بعد شيء من المراجعة أنجنب به
بعض ما لحظته من أوجه النقص فى تكوينها الأدبى .

أسأل الله الهدى والتوفيق

الجيزة فى ٨ يونيو ١٩٨٢

نكتة

الفصل الأول

عقل يلتبس الطريق

١

العقل الذى تؤرخ له فى هذه الصفحات ، ونحاول الترجمة لمراحل تطوره منذ ظهوره وحتى أوشك على نهاية رحلته ، ليس هو « العقل » بمعناه العام ، الذى تندرج فيه الإدراكات بشقي صورها ، من مرئى ومسموع ، ومن مشاعر الرضا والغضب والحسب والكراهية ، بل هو العقل بمعناه المنطقى المحدود فيما يسمى « بالأفكار » ... على صعوبة تحديد « الفكرة » ماذا تكون ؟ ... ولكن الذى نريده هنا بهذه الكلمة ، ليس هو مجرد التصورات التى ترسم فى ذهن صاحبها عن الأشياء ، بل هو ربط تلك التصورات فى أحكام عن تلك الأشياء ، فإذا ما نسجت تلك الأحكام المتفرقة بعضها مع بعض فى منسوجة واحدة ، كان لصاحبها موقف معين من الكون ومن الحياة ومن الإنسان .

ففى وكيف استقام لى موقف فكرى ؟ لقد دفعت بالذاكرة دفعا إلى الماضى ، حتى أوصلتها إلى أول ما تستطيع استعادته من ذلك الماضى ، فقدمت لى أول ما قدمت طفولة متردة بين الفزع والطمأنينة ، بين الخوف والجراءة ، فترتاع من مواقف الحياة لحظة ، وتتحم تلك المواقف فى شجاعة لحظة أخرى ، فقلت للذاكرة : لا ، ليس هذا هو ما أنشده ، فالذى

تقدمينه هو « حالات » وجدانية وسلوكية ، وأما ما أنشده فهو « أفكار » أو هو ضرب من « الأحكام » على الكائنات والواقف ، سواء اتسقت تلك الأحكام بعضها مع بعض في رؤية واحدة وشاملة ، أم كانت ما تزال فرادى لم تنخرط بعد في عقد واحد .

فقدمت الذاكرة بعدئذ صورا من مرحلة المراهقة ، فرأيت غلاما تسرى في أوصاله الشاعر الدينية إلى حد الخشوع الذي يتصدع له الجبل ، فإذا يكون شأنه مع غلام لم يبلغ من عمره الخامسة عشرة ؟ فقلت للذاكرة مرة أخرى : لا ، ولا هذا هو ما أنشده ، لأنك ما تزالين تقدمين لي « حالات » وجدانية ، لا أفكارا ذهنية تربط التصورات العقلية بعضها مع بعض في أحكام . يمكن الاستدلال منها ، أو يمكن قبولها ورفضها على ضوء الخبرة .

فراحت الذاكرة بعد ذلك تبحث في طوايا الماضي ، حتى وقفت بي عند سنة ١٩٢٥ ، وكان لي من العمر عامثل عشرون عاما ، وهناك أوقفتني عند « عقل » يأخذ ولا يعطى ، فهو يأخذ أشتاتا من الأفكار ، يعرضها كاتبوها في الكتب والصحف والمجلات ، ولم يكن هؤلاء المعارضون جميعا من لون واحد ، وعندئذ رأيت أمامي شابا نهبا لا يريد لفكرة واحدة مما يكتبه الكاتبون تغلت منه ، فأخذ يتعقب كل ما تجرى به الأقلام في ذلك المضمار ، على كثرته وغزارته وتنوعه .

لكن الذى يستوقف النظر في ذلك الشاب وهو يتصيد أفكار الكاتبين ، أنه - مع إفساح صدره لكل ما يصادفه في الطريق - حتى ولو كانت أفكارا ينقض بعضها بعضا - إلا أنه كان أشد اغتباطا للفكرة التى تنطوى على ثورة تهدم للمألوف ، فإذا صادف - مثلا - فكرتين عن شعر أحمد شوقي ، تقول

إحداهما إنه شعر يسلك صاحبه مع فحول الشعر ، وتقول الأخرى إن شوق لا هو شاعر ولا هو شبه شاعر (وهى عبارة قيلت : بنصها هذا) أسرع صاحبنا الشاب إلى هذا الحكم الثاني ، يجعل له من نفسه مكانة أعلى من مكانة الحكم الأول في نفسه ، وكذلك إذا صادف صاحبنا فكرتين عن امرئ القيس ، تقول إحداهما عن الرجل ما تقوله دون أن ترتاب في وجوده أصلا ، وأما الأخرى فلا تقول ما تقوله عن امرئ القيس إلا بعد أن تتحوط بالشك هل كان هنالك حقا رجلا بهذا الاسم وهل كان هو نفسه الشاعر الذى ينسب إليه ما ينسب من شعر ؟ أقول إن صاحبنا إزاء هاتين الفكرتين لم يكن ليتردد لحظة في اختيار الثانية ليمثلها ويدافع عنها وكأنها كانت فكرته .

ولقد كان صاحبنا في نهمة الفكرى من جهة ، وفي اختياره للأفكار الثائرة على المؤلف ، من جهة أخرى ، ذا حظ حسن ، لأنه اجتاز بشيابه ذاك فترة غنية غاية الغنى ، ثائرة أعنف الثورة ، لما أكثرهم أولئك الأعلام غلال العشرينات ، الذين ما انفكوا يوما بعد يوم يهزون العقول هذا ، بما يعرضونه من أفكار ، يأتون بها من هناك ومن هنا - وقلما كانت من إفراز عقولهم - حتى لقد أخذت الصورة كلها تتغير أمام صاحبنا عما كان يألف سماعه في مراهقته المبكرة والمتأخرة معا .

فلأول مرة يسمع عن معيار « الوحدة العضوية » في نقد الأدب - والشعر منه بصفة خاصة - فيطبق هذا المعيار - جهد طاقته - على معظم ما حفظه من قصائد الشعر ، فإذا هى تتبدى أمامه وقد فقدت كثيرا من سحرها الذى كانت قد فنته بها وهو في أعوام ما قبل العشرين - وكان صاحبنا منذ تلك السن الباكرة مفتونا بقراءة الشعر وحفظه - . ولأول مرة

يسمع بشيء اسمه « العقل الباطن » وبرجل اسمه « فرويد » . وإذن فلم يعد الإنسان هو الإنسان الذي قيل له عنه قبل ذلك إنه يحيا مهتديا بنور العقل ، إذ أصبح الإنسان في صورته الجديدة كائنا تسيره غريزته ورواسب طفولته ، ولأول مرة يسمع بشيء اسمه « التطور » وبرجل اسمه « دارون » . وإذن فلم يعد الإنسان ... مرة أخرى ... مخلوقا فريدا ذا تاريخ خاص به . منذ بدايته ، إذ هو سليل أصل يختلف به عن أصول سائر الحيوان ، بل هو حلقة - حتى وإن تكن هي الحلقة الأخيرة والأكثر تفلما - من سلسلة تعاقبت فيها حلقات الحياة الحيوانية كلها .

لأول مرة قرأ صاحبنا عن السؤال الذي يسأل عن القرآن الكريم : أهو أزلي قديم ، أم هو حادث نشأ عند نزوله وحيا على الرسول ، عليه الصلاة والسلام ؟ وهي المشكلة التي كانت أدت بابن حنبل إلى محنته لقوله عن القرآن إنه أزلي قديم ، لأنه كلام الله ، وكلام الله يكون أزليا مع الله ، فاشتدت الرغبة بصاحبنا أن يزداد علما بهذه المشكلة العجيبة ، ولم يثنر أين يجد ما يقرأ عنها ، فانتهر أول فرصة سنحت ، وسأل أستاذ التاريخ الإسلامي لعله يهديه ، وإذا بالأستاذ يتوهم أن الطالب يتحداه بسؤاله ذلك ليكشف مدى إلمامه وعلمه ، وقرر أن يحرم ذلك الطالب من نعمة الحضور في محاضراته .

ولأول مرة يقرأ صاحبنا عن « الجبال » بما يفسره ويعلمه وكان قبل ذلك لا يعرف عن الجبال إلا أنه شيء يثير النشوة في الحس ، بصرا كان أو سمعا . أما السؤال وراء ذلك ، الذي يسأل : لماذا يثير ما يثيره من نشوة فلم يكن يطرأ له ببال . ولأول مرة يقرأ عن موقف الإسلام من الخلافة ، فيعلم أن الإسلام لم يحدد للحكم صورة معينة ، خلافة كانت أم غير خلافة ، مع أن

صاحبنا لم يقرأ في تاريخ المسلمين عن عهد لم يكن الحكم فيه لخليفة .

وفكرة « المنهج » تعرض على صاحبنا لأول مرة ، فهو قبل ذلك كان يقرأ ما يقرأه من فلسفة وتاريخ ونقد أدبي وغير ذلك ، ليعجب بما يقرأه أو لا يعجب . أما أن يكون الكاتب ذا منهج معين فيما كتبه ، وأن ذلك المنهج يمكن تحديده وتقنيته ، فلم يكن يعلم من أمر ذلك شيئا ، حتى قرأ أول ما قرأ في ذلك الباب ، تفصيلا لمنهج « تين » في كتابة التاريخ ، والتاريخ الأدبي بنوع خاص ، وهو أن الرجل يصنعه التقاء خطوط ثلاثة : البيئة المكانية ، والذهنية التاريخية شخصيته ونسبه الأسرى ، وإثني لأقرب في أكاداس للمقالات التي كتبها على طول فترة امتدت حتى اقتربت من ستين عاما ، وأعني للمقالات التي لم تنشر بعد ذلك مع غيرها في كتاب ، فأجد بين الأكاداس مقالة طويلة صدرت في شهر مارس سنة ١٩٢٧ ، عن الخليفة أبي بكر الصديق . وأقرأ صفحاتها الأولى ، فأرى أن صاحبنا الشاب ، وهو في سن الثانية والعشرين ، يبدأ بحثه بتفصيل منهج « تين » الذي يعترم الكتابة عن أبي بكر على أسس قواعده .

كثيرة هي الأفكار التي صادفت صاحبنا إبان النصف الثاني من عقد العشرينات ، وكثيرون هم أعلام الفكر الذين سمع عنهم لأول مرة . نعم إنه كان بالطبع قد عرف أشخاص الفلاسفة وأسماء مذاهبهم ، وذلك بحكم دراسته ، ولكن العجب هو أنه لم يكن يتأثر بما يتلقاه في قاعات الدرس ، تأثره بما يحصله من كتابات المفكرين الأحياء ، الذين يلتقي بهم في كتبهم وصحفهم وكأنه يلتقي بأشخاصهم يتحدثون إليه حديثا حيا نافذا إلى عقله .

وإنه لما بلغت نظري الآن ، أن ذاكرتي وهي تعرض أمامي من المؤثرات

في تلك للرحلة من العمر ما تعرض ، فإنها لا تذكر كلمة واحدة عن أدب القصة وأدب المسرح ، فلماذا لم أقرأ يومئذ قصة ولا مسرحية ؟ كانت أول مسرحية قرأتها هي « أهل الكهف » للحكيم في أوائل الثلاثينيات ، وكانت أول قصة قرأتها هي قصة « سارة للعقاد » ، وأما كل ما عرفته عن القصة والمسرحية فقد جاءني من الأدب الإنجليزي بصفة مباشرة ، ومن الأدب الفرنسي أو الألماني بصفة غير مباشرة عن طريق الترجمات العربية . وأبرز مثل في هذا المجال ، هما ترجمة الزيات لقصة آلام فرتر لجوته الألماني (ترجمها الزيات عن الفرنسية فيما أظن) وقصة « رفاثيل » للامارتين الفرنسي على أنني هنا أبحث عن « الأفكار » التي هي بضاعة « العقل » ومكوناته ، وأما شأن الأدب الخالص في تكوين العقل فأمر آخر ، يحتاج إلى توضيح وتحليل .

٢

أسدلت العشرينيات أبوابها ، وبدأ عقد الثلاثينيات وفي أول أعوامه (١٩٣٠) تخرج صاحبنا في مدرسة المعلمين العليا ، وبدأ حياة التدريس ليجعلها أحد خطين متوازيين سار عليهما ، أما الخط الثاني فهو الإقبال الشديد على متابعة الحياة الثقافية متابعة كادت ألا تترك كتابا أو مقالة مما كان يكتبه أعلام الحركة الفكرية والأدبية في مصر ، ومعها متابعة أخرى - لم تكن شاملة - لما يصدر في أوروبا - والمجلدات بصفة خاصة - من نتاج ثقافي . ولنا أن نصيف خطأ ثالثا كان له أعمق الأثر في سيرة حياته بعد ذلك بأعوام ، وذلك هو أن صاحبنا لم يكفد يضع قدميه على طريق الحياة العملية ، حتى أدرك أنه إنما يمشي في طريق مسدود ، فهنة التدريس لم تكن تؤدي إلى منزلة مرموقة في دنيا الفكر والأدب ، ولم يكن من سبيل إلى

مثل ذلك المركز المرموق إلا أستاذية جامعية . فأما وباب البعثات العلمية إلى أوروبا مغلق في وجه صاحبنا يومئذ لسببين ، أولهما ضائقة اقتصادية شملت العالم كله في بداية الثلاثينيات ، وثانيهما هو أنه حتى لو لم تكن تلك الضائقة قائمة ، فقصر البصر لم يكن ليأذن بنجاح في « الكشف العلبي » الذي كان في تلك الأعوام شرطا مفروضا على كل من تتولى الدولة إرساله في بعثة علمية . فلم يبق أمام صاحبنا إلا مخرج واحد ، وهو أن ينتسب إلى جامعة لندن ، فلقد سمع عن جواز ذلك الانتساب وألم بشروطه ، وجمع عزمته ، وأخذ في إعداد نفسه . لكنه كان بهذه الإضافة إلى حياته العملية والثقافية ، أمام عبء دونه زحزحة الجبل ، فكان كلما اصطدمت الأهداف بعضها ببعض ، أربأ نشاطه في التحصيل العلمي المطلوب في انتسابه لجامعة لندن .

كانت الثلاثينيات - وما بعدها بقليل - مرحلة لم يشهدها الشاب مثلها في حياته ، لا من قبل ولا من بعد ، من حيث تضارب الميول والاتجاهات العقلية ، فلم يكن طوال تلك الفترة على لون ثقافي واحد ، وإن تكن « الفلسفة » أبرز من سواها وجودا وأوضح ظهورا ، لكننا شهدناه إبان تلك الفترة - إلى جانب نشاطه الفلسفي - صوفيا على الطريقة الهندية مرة ، متحمسا للعلم مرة ، متشككا في حضارة عصرنا العلمية مرة ، باحثا عن صورة جديدة للحياة الاجتماعية مرة ... وهكذا أخذت تقلد به الأمواج هنا وهناك كأنما هو مفقود الإرادة معدوم الهدف ، حتى لنراه في آخر تلك المرحلة - وقبيل سفره مبعوثا إلى إنجلترا للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة ، كما سنرى فيما بعد - حتى لنراه يثور على نفسه في مقالة كان عنوانها ، هجرة الروح وسنعرض مضمونها بعد حين .

كانت أولى لغتاته الفكرية في أول أعوام الثلاثينيات . متجهة نحو صوفية ترى في الوجود كله وحدة لا تعدد فيها ولا تمايز بين أجزائها ، اللهم إلا في المظهر الخارجي الخادع ، وهو المظهر الذي تدركه الحواس بصرا وسمعا ولمسا ، فلقد كان ذات يوم من ربيع عام ١٩٣١ يسير وحده بين الحقول في الريف ، ووقف طويلا أمام ماشية ألقيت أمامها أعواد الذرة لتطعم ، فدارت في ذهنه صور متلاحقة : نبات يتغذى من عناصر الأرض ، وحيوان يتغذى من النبات ، وإنسان يتغذى من لحم الحيوان ، تغذية تسرى في دماائه وفي أعصابه ، فإذا هو يخرج غذاءه ذاك علما وفلسفة وشعرا ... ملأته هذه الفكرة ، ففكر راجعا إلى داره ليكتب مقالا مستفيضا فيها ، بعنوان « وحدة الوجود » ويرسلها فتنتشر في مجلة كان يصدرها سلامة موسى ، وربما كان اسمها « المجلة الجديدة » أو ما يقرب من هذا المعنى .

وسارت به الأيام بعد ذلك متقلبة به بين سبل الفكر ، لكن فكرة وحدة الوجود كانت تعاوده ، وقد يكون أجمل ما كتبه فيها مقال بعنوان « درس في التصوف » نشرت في عدد خاص من مجلة الرسالة ، (في ٣ مارس ١٩٤١) إذ كان صاحب الرسالة أحمد حسن الزيات يصدر أعدادا خاصة في أعياد الهجرة عاما بعد عام .

المقالة حوار بين أستاذ متصوف مؤمن بوحدة الوجود ، وتلميذه الشاب الذي كان في أول الدرس عابسا ناهرا عما يقوله الأستاذ ، إذ يقول ما معناه أن لا فرق في الأحقاق بين إنسان ونبات وحيوان ... لا بل لا فرق بينه وبين الجهاد نفسه ؟ فلما رأى الأستاذ عبوس تلميذه ونفوره ، قال له :

انظر يا بني إلى هذا الفضاء العلق ، وأرسل بصرك في أرجاء الكون

الفسيح ، أفينقص من عشوان شبابك يا بني أن تكون هذا السيل الدافق أو ذلك الطود الساق ؟ هل يحد من شبابك يا بني أن تكون هذا البركان الفوار أو ذلك الخضم العنيف الجبار ؟ هل يضريك يا بني أن تكون هذه الزهرة في رقتها وجالها ؟ أو أن تكون هذا الليث الكاسر في جده وصرامته ؟

فقال التلميذ الشاب : ومالي ولهؤلاء يا أبتاه ؟ إننى إنسان وهى جاد ونبات وحيوان .

فقال له الأستاذ : أنت يا بني كل هؤلاء ، وكل هؤلاء هو أنت ، أنت الكون العظيم بكل ما فيه من قوة وفتوة وجلال وجمال .

قال التلميذ : ولكن أراى ... يا أبت - فردا واحدا محدودا وهى هى ذى حدودى ، أراها بعينى وأحسها بأصابعى .

فقال له الأستاذ : ذلك يا بني عند النظر الضيق السقيم ، أو إن شئت فقل إنها لغة الأبصار والأيدى ، ... دعنى أحدثك بلغة تفهمها ، إيتنى بثمره من تلك الشجرة .

- ها هى ذى
- ماذا ترى فى جوفها ؟
- أرى فى جوفها بذورا صغيرة
- أقطع بذرة منها نصفين
- هأنذا قد فعلت
- ماذا ترى فيها ؟
- لا أرى شيئا

- إن الجوهر الدقيق الذى عجزت عينك أن تراه ، هو الذى تثبت منه تلك الشجرة الباسقة ، ومن مثل ذلك الجوهر الذى لا تراه العين جاء الوجود ، وهذا الجوهر الذى لا تراه هو الحق الموجود ، هو الروح الشامل لأطراف الوجود ، هو أنت .

تلك إذن كانت لحظة صوفية نزع إليها صاحبنا منذ فرغ من دراسته ، وأخذت تعاوده حيناً بعد حين ، وامتدت معه أحواماً جاوزت في عددها عشرة ، ولكنه خلال تلك الأعوام نفسها كانت تغلب عليه النظرة العلمية الصارمة التى لم تكن تريد له ألا يأذن لشيء في الوجود كله أن يفلت من قبضة العلم ، لا يستثنى من ذلك القيم الخلقية نفسها وما نسميه بالمثل العليا ، فالحرية مثلاً ، أو المغامرة أو ما شئت من معنى ، يمكن رده إلى سبب من البيئة التى نشأ فيها هذا الانسان أو ذاك ، ففي أواسط الثلاثينيات ، كان قد لحظ أن الأوروبي أشد تمسكاً بحريته وفرديته من الشرق ، فطرح صاحبنا سؤالاً على نفسه يريد به العلة الحقيقية التى أنشأت مثل هذا الفارق بين الأوروبي والشرق ، أو إن شئت فقل بين أهل الشمال وأهل الجنوب .

وطفق يبحث عن العلة التى اشترط على نفسه أن تكون علمية بأضيق معاني هذه الكلمة ، حتى هداه البحث إلى حقيقة في طبيعة التنفس في الهواء البارد والتنفس في الهواء الدافئ أو الحار ، وبالتالي فهي حقيقة تمس نوع الطعام الضروري في كلتا الحالتين ، وأخذ يسلسل الحلقات حتى انتهى إلى أن : « الحرية » والتشبث بها بين سكان الجهات الباردة أكثر مما يتشبث بها أهل الجهات الحارة .

قال في ذلك البحث العلمى ماينأتى : بما كان الإنسان في الجهات الباردة

يتنفس من الأكسجين أكثر من زميله ساكن الجهات الدافئة ، أولا - لأن الهواء أكثف في الجهات الباردة ، فيكون مقدار الأكسجين في الشهقة الواحدة أكثر مما لو كان الهواء مخلخلا خفيفا ، وثانيا - لأن الإنسان يتنفس في الجهات الباردة مرات أكثر عددا في الفترة الزمنية المعينة مما يحدث لساكن الجهات الدافئة ، ومن شأن هذا التنفس السريع من هواء كثيف ، أن يضاعف كمية الأكسجين الداخل في الجسم ، فينتج عن ذلك ضرورة أن يزود ساكن الجهات الباردة جسمه بمقدار من الكربون في طعامه ، أكثر جدا مما تطلبه ساكن الجهات الدافئة ، ومعنى ذلك أن ساكن الجهات الباردة لا بد له في طعامه من لحوم بمقدار أكبر من زميله في الجنوب الدافئ أو الحار ، بل إن هذا الأخير يستطيع أن يعيش على نبات صرف ... ثم يمضى المقال فيبين كيف أن الحصول على لحوم الحيوان أشق من الحصول على النبات ، وبالتالي لا بد بحكم الضرورة أن تقل نسبة الزيادة في سكان الشمال عنها في سكان الجنوب ، والنتيجة هي ندرة الأبدى العاملة في الشمال وكثرتها في الجنوب ، فتعلو قيمة العامل في الحالة الأولى وترخص في الحالة الثانية ، فينتهى الأمر في الحالة الثانية بفروق شاسعة بين الأغنياء من أصحاب الأعمال والفقراء من العمال المأجورين ، على خلاف ما يحدث في الشمال ، فيكون استعباد الغنى القوى للفقير الضعيف أيسر في الجنوب منه في الشمال ، فلا تكون أمام الإنسان في الجنوب فرصة يتمسك فيها بحريته وكرامته كالتى يجدها إنسان الشمال ...

مثل هذا التصور للتفكير العلمى ، نراه قد استبد بصاحبنا في كثير جدا من محاولاته خلال الثلاثينيات ، لولا أنه كان في لحظات ليست بالقليلة ، يتعرض للقلق ، فيرد على نفسه بمقال يثبت فيه أن هذا النظر الضيق للتفكير

العلمي ، النظر الذي يمحصر العلمية في الروابط المادية ، لا تطمح له نفس الإنسان آخر الأمر .

ومن أمثلة حوار الكاتب مع نفسه على هذا النحو ، ما كتبه ذات مرة خلال الثلاثينيات ، تحت عنوان « بين المعجزة والعلم » ، وذلك أنه كان قد قرأ من فلسفة اسپينوزا ما أقنعه بأن قدرة الخالق - جل وعلا - إنما تتمثل في أن تطرد قوانين الكون اطرادا لا يقف في سبيله شيء ، وليست قدرته في أن يوقف الشمس كما يقول رواة المعجزات أنها وقفت ليوشع ، أو أن يشق البحر كما يقولون إنه انشق لموسى ، ولا أن يبرئ الأكمه والأبرص بلمسة كما يقولون عن عيسى (عليهم جميعا السلام) وكان صاحبنا عندئذ يرى أنه لا بد من « تأويل » هذه « المعجزات » تأويلا يبقى على الإيمان بما ورد في الكتب المتولة ، ويتفق - في الوقت نفسه - مع ما يتفق ومنطق العقل ، أقول إن صاحبنا كان قد اقتنع بأن قدرة الله سبحانه وتعالى ، إنما تتجلى في اطراد قوانين الكون لا في إيقافها .

لكنه لم يلبث في إحدى لحظات فكره ، أن أقام حوارا مع نفسه ، وأثبت ذلك الحوار في المقالة المذكورة ، والتي خلاصتها هي أن المعجزة لا تبطل القانون العلمي ، بل هي تحول دون سريانه بفعل إرادى يتدخل في الطريق ، مثال ذلك أن نرى تفاعلا تسقط من فرعها ، فتهدى نحو الأرض بفعل قانون الجاذبية ، لكنك تسرع فتمد يدك لتلقفها وهى في طريق سقوطها ، فلا تقول عندئذ إنك أبطلت القانون بل إن القانون الطبيعى لم يزل قائما كما كان ، وكل ما حدث هو فعل إرداى منك تدخل ولم يدع التفاعلة تكلل طريقها إلى الأرض ، وهاك فقرة من ذلك الحوار الباطنى بينى وبين نفسى :

... سأفرض معك أن قوانين الطبيعة يستحيل عليها الخطأ ، وأن للمادة .
لا تملك لنفسها تغييرا ولا تبديلا عما رسمه لها قانونها الأعلى ، فمن ذا الذى
زعم لك أن المعجزة كسر لقانون الطبيعة ؟ وأنه لذلك يجب إطراحها
وتبديدها ؟ نحن نسلم معك أن قانون الجاذبية صارم لا يقبل الشلوذ ، وأن
التفاحة إذا انفصلت عن فرعها ، سقطت من فورها على الأرض ، بفعل
قانون الجاذبية هذا ، ولكن هب يدا امتدت إلى التفاحة وهى فى طريقها
إلى الأرض فلقفتها ، فحالت بذلك بينها وبين الأرض ، أليكون ذلك كسرا
للقانون ؟ كلا ، فالقانون لا يزال قائما ، قويا سليما ، غير أن إرادة بشرية
حالت دون تطبيقه ، لا أكثر ولا أقل ... فإذا تركت أقلامك وكتبك مبعثرة
على أرض غرفتك ، ثم عدت بعد حين فوجدتها صعدت إلى ظهر المكتب
صفوها منظمة ، أفقول إن قانون الجاذبية قد انقلب رأسا على عقب ، لأن
الكتب والأقلام قد صعدت إلى أعلى ، بدل أن تستقر على الأرض منجذبة
بها ؟ أم أنت جازم فى مثل هذه الحالة ، بأن شخصا ما قد تدخل فى الأمر
بإرادته ، وحال بين قانون الجاذبية . وبين تنفيذه حينئذ ، فأمكن للأقلام
والكتب بذلك أن تغلت من يده ، لكن القانون ما يزال قائما ، ولم يחדش
ذلك من قوته وشموله ؟ ... إنك متفق معى - ولا شك - أن الإرادة
البشرية قد تستطيع أن تتوسط بين القانون وتطبيقه ، فتعطله دون أن تبطله
حتى إذا ما حورت لك العبارة قليلا ، سائرا بها نحو الأتوم والأصح ،
غضبت للعلم وكرامة العلم ! لو زعمت لك أن لله إرادة حرة كهذه التى
للإنسان ، يستطيع بها أن يعطل قانون الطبيعة حينئذ قد يقصر أو يطول ،
ولكن القانون يظل قائما ومعمولا به ، كان هذا الزعم منى فى رأيك جهلا
وسحاقة ! يردك الله ! هلا أنبأنى لماذا يكون للإنسان ما ليس لله ؟

أصدر أحمد حسن الزيات مجلة الرسالة في أول سنة ١٩٣٣ فكأنما كان صاحبنا يترقب ظهور مجلة تناسبه ، إذ لم تكد الرسالة تصدر حتى أخذ يرسل إليها مقالات مثلاًحة عن الفلاسفة ، والفلاسفة المحدثين على وجه الخصوص ، فكتب عن ديكارت ، واسينيوزا ، وليبنتر ، وهيغل ، وسبنسر ، وبرجسون ، ورسل وغيرهم ، كل ذلك ولم يكن قد ذهب إلى مكتب المجلة ليقابل صاحبها ورئيس تحريرها . لكنه بعد أن نشرت له مقالات تبلغ العشرين أو نحوها ، تغلب على خجله وانطوائه وقصد إلى صاحب الرسالة في مقره ، وإذا ذلك للمقر هو غرفة مستعارة من الشقة التي كانت لجنة التأليف والترجمة والنشر تتخذها مكاناً لها ، وعندما وصل صاحبنا إلى مكتب المجلة وجد أحمد أمين هناك ، ولم يكن قد رآه قط من قبل ، وأحمد أمين هو رئيس لجنة التأليف والترجمة والنشر منذ نشأت سنة ١٩١٤ وحتى وافاه الأجل سنة ١٩٥٤ ، فما أن عرف أن القادم عليها هو فلان ، رحب به ترحيباً لم يكن صاحبنا الشاب يتوقعه أو يتصوره ، وكذلك فعل الزيات ، وأثنى كلاهما ثناء طيباً على مجموعة المقالات التي نشرت لصاحبنا في الرسالة ، ثم ما هو إلا أن اصططحبه الأستاذ أحمد أمين إلى ردهة المكان ، وجلسا معا ليعرض الأستاذ على صاحبنا أولاً أن يقترح ضمه عضواً في لجنة التأليف ، وثانياً أن يتعاونوا معا على إخراج سلسلة من كتب تعرض الفلسفة في أسلوب سهل واضح يناسب أوساط المثقفين ، فكادت استجابة الكاتب الشاب تسبق العرض ، وفي أشهر قليلة - لا أظنها تجاوزت أربعة أو خمسة - كان كتاب « قصة الفلسفة اليونانية » معداً للطباعة ١٩٣٥ وبعده بما لا يزيد عن عام وبعض عام ، كان الكتاب الثاني يجهزه

« قصة الفلسفة الحديثة » تدور به عجالات المطبعة .

كانت خطة العمل في هذين الكتابين ... كما هو مذكور في مقدمتهما ... هي أن يختار لكل منهما مرجع إنجليزي جيد ، ليتخذ أساسا ، ثم يضاف إليه هنا وهناك ما يظن أنها جوانب لم يذكرها الكتاب المختار ، مع ضرورة ذكرها في رأيها . ولهذا وجد « المؤلفان » أن الكتب التي أخرجها بهذه الطريقة ليست « تأليفات » بالمعنى الأكاديمي الصحيح ، فأطلقا على العمل كلمة « تصنيف » ووضعنا هذه الصفة فوق الغلاف .

وها هنا أريد أن أنقل الحديث من ضمير الغائب إلى ضمير المتكلم ، وبديل أن أتحدث عن صاحبنا ، أجعل الحديث منسوبا إلى شخصي الراهن ، فأقول إنني كنت في كتاب « قصة الفلسفة الحديثة » صاحب فضل على المصطلح الفلسفي ، لم يذكره لي دارس واحد من دارسي الفلسفة ، وأبي عليّ حيالي أن أذكره بنفسى عن نفسى ، وإذا لم أغلب هذا الحياء الآن ، قبل أن تغتلب هذه الفرصة الأخيرة ، فربما مانت الحقيقة مع موتى ، وذلك أنه كانت الفلسفة اليونانية قد سبق إلى نقلها العرب الأقدمون إلى اللغة العربية ، فصاغوها مصطلحها ، فإن الفلسفة الحديثة لم تظهر متكاملة في كتاب عربى قبل كتابنا « قصة الفلسفة الحديثة » ، فكان لابد من خلق للمصطلحات العربية لأول مرة ، ولست أفترى على الحق إذا زعمت بأن عددا كبيرا مما شاع بعد ذلك واستقر في مصطلح الفلسفة الحديثة هو من صناعتي ، ذلك هو الحق ، ولعن الله الساكت عن الحق فهو - كما يقال - شيطان أخرس .

كان توفيقيا في عرض الفلسفة بهذين الكتابين : قصة الفلسفة اليونانية

وقصة الفلسفة الحديثة ، في بيان عربي واضح وجذاب ، سببا في انتشارها على نطاق واسع ، فلقد مرت خمسون عاما تقريبا منذ ظهورها إلى هذا اليوم الذي أكتب فيه الآن (١٩٨٢) ومع ذلك مازالت تتوالى فيها الصعاب ، ومازالا يؤدبان الرسالة التي أريدت لها حين كتبها أول مرة ، وهي أن يعرضا تاريخ الفلسفة في صورة مشرقة يجذب إليها القارئ العابر والطلاب المدارس على حد سواء .

وأعود إلى الحديث عن صاحبنا الشاب خلال الثلاثينات عندما كان متوهج الشعلة ، لا يكل ولا يمل ولا يفتقر ، يواصل العمل كل ساعات النهار وشطرا كبيرا من ساعات الليل ، لا يريد لنفسه راحة أو متعة كأنه كان مسخرا من إرادة خفية تحفزه إلى النشاط الدائب ، ولا تدعه ليستريح ساعة إذا أمكن أن يملأ تلك الساعة بالعمل والدرس والتحصيل والكتابة .

ففي الفترة الزمنية القصيرة نفسها ، التي كتب فيها قصتي الفلسفة - اليونانية والحديثة - ترجم عن الإنجليزية أربع محاورات لأفلاطون ، وهي المحاورات الأربع التي توصف أحيانا بأنها المحاورات السقراطية ، بمعنى أن ما يتحدث به سقراط فيها ، هو حقيقة تاريخية عن شخص سقراط ، وليس هو فيها مجرد شخصية يستخدمها أفلاطون ليجري على لسانه ما يريد أفلاطون أن يقوله ، شأن سقراط في ذلك كشأن سائر الشخصيات التي نراها في الأدب المسرحي ، وأما تلك المحاورات السقراطية الأربع التي نقلها صاحبنا إلى العربية في تلك المرحلة من حياته العقلية فهي : الدفاع ، وأقريطون ، وأوطيفرون وفيدون - والحمد لله - فقد كان نصيب تلك الترجمة من النجاح مماثلا لنصيب قصتي الفلسفة ، لما تزال تطبع مرة بعد مرة كل عام ،

لم ينقص طلب الدارسين لها حتى بعد أن مرت على ظهورها نحو خمسين عاما .

٤

منذ حمل صاحبنا القلم لأول مرة ، وإلى هذه الساعة التي أكتب عنه هذه الصفحات ، وهو يؤمن إيمانا جازما بحرية الأفراد ، لا يريد لتلك الحرية أن تنتهك لأى سبب من الأسباب . شريطة أن يحدد للفردية معناها بحرص شديد حتى لا يساء فهمها ، وينقلب تعاون الأفراد داخل الأمة الواحدة ، بل داخل الأسرة الواحدة ، حربا يعلنها فرد على فرد كلما تعارضت بينهما الرغبات والأهداف . لأننا لو قبلنا مثل هذا الصراع ، لما بقى للفردية نفسها وجود ، فهي تفنى بفناء الأفراد على طول المدى ، وإن منطلق العقل من جهة ، والفطرة السليمة من جهة أخرى ، ليقضيان بأن الفكرة المعينة إذا كانت بحكم مفهومها ذاته ، تفنى بالوسائل نفسها التي تثبت بها وجودها ، إنما هي فكرة باطلة بموجب كيانها ، وفكرة الفردية الحرة لا يدوم لها وجود إلا إذا تجدد معناها بما يصون لجميع الأفراد أن يصاب وجودهم .

وكان صاحبنا إبان الثلاثينيات وما بعدها بقليل يحس خطرا داهيا على حرية الأفراد ، في نظم قامت واشتد عودها وكان الخوف هو أن تنتشر عدواها لتشمل الدنيا بأسرها ، وأعنى بها بصفة خاصة النازية فى ألمانيا والفاشية فى إيطاليا ، وعلى الرغم من أن صاحبنا لم يمل بهواه نحو السياسة قط إلا أنه من الناحية العقلية الصرفة ، لم يجد فى نفسه نازعا يستهويه تجاه الدكتاتورية كائنة ما كانت صورها وأهدافها ، فالوسيلة هنا أهم من الهدف ، وماذا تكون الوسيلة التي أرادوا التضحية بها فى سبيل أهداف

القوة والمجد ، إلا حرية الأفراد ... يجهزون عليها لتصبح الحرية مقصورة على فرد واحد هو الدكتاتور .

والدكتاتور لا يسمى نفسه ، ولا يسميه أتباعه ، « دكتاتورا » ، بل يسمى نفسه ويسمونه « زعيما » ، ومن هنا تتوالى الكوارث ، كتب صاحبنا (الثقافة ٨ أكتوبر ١٩٤٠) يقول في ذلك : وفي هذا الزعيم تجتمع السلطة التنفيذية والتمثيل النيابي معا ، فهو الذى ينطق برغبات الشعب ، وهو الذى ينفذ هذه الرغبات ، وليته يقف عند الظن بأنه هو الذى يمثل أمته في زمانه وحده - بل تراه يتوهم أنه إنما يمثلها على طول تاريخها ، ففيه جوهرها ، لا فرق بين ماض وحاضر ومستقبل ، فكأنه لم يعد شخصا واحدا ذا أجل محدود ببداية ونهاية ، بل هو أقرب إلى الفكرة المجردة التى تتجاوز حدود المكان والزمان ؟ إذا نطق الزعيم فكلماته قانون ، وإذا سلك الزعيم على صورة معينة ، فسلوكه ذلك سمة على الناس أن يحتذوها ، وهل الزعيم من أمته إلا رأسها الذى يفكر ، ويدها التى تدبر ؟ فأين هى أعضاء الجسد التى يجوز لها أن تعصى ما يفكرها الرأس ، وما تدبر اليدها ؟ الزعيم فى أمته أب يرعى أسرته ، لا لأن أفراد الأسرة انتخبوه أباً لهم ، بل هو الأب بحكم طبائع الأمور التى لا اختلاف عليها ولا نزاع ، والمعجب هو أن الزعيم وأتباعه يطلقون على هذه الصورة اسم ديمقراطية ولكنها ديمقراطية من نوع جديد .

ولم تكن مصادفة من صاحبنا أن يقرأ فى تلك الأيام نماذج من المدن الفاضلة لما تصورها الفلاسفة على لاختلاف عصورهم ، ليخلص لنفسه منها بصورة مثلى ، لقد كان بالطبع على علم تام بتفصيلات « الجمهورية » لأفلاطون ، فقرأ « أطلنطس الجديدة » لفرنسيس بيكون ، و « يوتوبيا »

لتومس مور ، و « إريون » (أو الأرض التي لا وجود لها) لصموئيل بتر ،
و « يوتوبيا حديثة » تأليف هـ. جـ. ولز ، وغيرها ، وجمعها في كتاب وقدم
له بمقدمة تدل على موقفه إذ ذاك ، جاء فيها :

عندما يضيق الإنسان ذرعا بالظروف المحيطة به ، ثم يعجز عن تغييرها
على النحو الذي يرتضيه ، فإنه يسترسل في أحلامه ليظفر في دنيا الخيال مما
استحال عليه أن يظفر به في عالم الواقع ...

* * *

كان عقلا يبحث لنفسه عن طريق ، وظل يبحث خلال أعوام
الثلاثينيات ، إنه لم يكف يوما عن القراءة ، ولم يكف يوما عن الكتابة ،
لكنه كان حائرا لا يجد ما يستريح إليه ، أو قل إنه كان يستريح للفكرة
للحينة مرة ، ولتقيضها مرة أخرى ، لقد رأيناه متعلقا بالصوفية يوما ،
وبالعلم في صرامة منهجه يوما آخر ، لكنه من خلال ذلك كله . كان يحس
في طوية نفسه إحساسا فيه قوة وفيه غموض في آن معا ، بأفكار واتجاهات
أحب إلى نفسه من أفكار أخرى واتجاهات أخرى ، وكأنما كان في صدره
سؤال يتردد وينتظر الجواب : أليس من سبيل يجمع عدة أطراف في رقعة
واحدة ؟ يجمع العلم والدين والتصوف والحرية ؟ أليس ثمة من سبيل يجمع
مادة إلى روح ، ويجمع عقلا إلى غريزة ؟ ...

وفي ١٧ من يناير سنة ١٩٤٤ كتب - في عيد الهجرة - مقالا بعنوان
« هجرة الروح » (مجلة الرسالة) فكان بمثابة الإعلان عن بداية عهد
جديد ، عهد لا يترك نفسه فيه نهبا لما يقوله الآخرون بل يتابع الآخرين
تحصيلا وفيها ونقدا ومناقشة ، حتى يرسو لنفسه على رأي يكون رأيه هو ،

وإلى موقف يكون موقفه هو ، وذلك ما حدث بالفعل ، وسنرى في
الفصول التالية من هذا الكتاب ، كيف أن صاحبنا قد بدأ طريقا عن اقتناع
ودراية ، والتزمه حتى هذه الساعة .

جاء في مقاله « هجرة الروح » : كم قرأت وقرأت ، فكنت أتلون بما
أقرأ ، كأني دودة ضعيفة تتلون بلون الأرض التي تدب عليها وتسعى ، فهي
تصفّر إن كانت تحب فوق الرمال ، وهي تخضر إذا كانت تزحف في المروج .
كنت أقرأ الشكاك فأشك ، ثم أقرأ للمؤمنين فأؤمن ، هذا كتاب متشائم
أطالعه ، فإذا أنا الساخط الناقم على حياتي ودياري ، وذلك كتاب متفائل
أطالعه ، فإذا أنا الهاش الباش المرح الطروب ، ولكن أراد لي الله خيرا ،
أفقت إلى نفسي ، فوجدتها مضطربة هائمة يعصف بها الريح هنا وهناك ،
وهي في كل ذلك تعاني من القلق والحلم ما تعالى .

نعم كانت تلك الصرخة بداية عهد جديد ، أكون فيه نفسي لا لنفس
غيري ، وحتى إذا أخذت عن الآخرين فكرا ، فلا يكون ذلك إلا عن
اقتناع .

وكأنما أراد الله تثبيتا لعهدي ، فنقلني من حال إلى حال ، ومن بلد إلى
بلد ، إذ سافرت بعدها فورا في بعثة دراسية إلى إنجلترا ، وهناك عشت بعقلي
مرحلة الانتقال .

فوداعا يا صاحبي الشاب ، الذي كنت أروى عنه كأنه شخص آخر ،
وسأحدث بعد الآن عن نفسي بضمير المتكلم لأنني ولدت ولادة جديدة ،
وسلكت طريقا فكرية جديدة ، هي طريقى إلى يومى هذا .

الفصل الثاني

مرحلة الانتقال

١

في طليعة الأربعينيات ، كنا - الأستاذ أحمد أمين وأنا - قد اتفقنا على المشاركة في مشروع جديد ، وهو أن نخرج قصة للأدب في أهم أقطار العالم ، وعلى تعاقب العصور ، على غرار ما صنعناه في قصة الفلسفة ، وكنت قد فرغت من الجزء الأول من هذه القصة الجديدة « قصة الأدب في العالم » سنة ١٩٤٢ ، ثم فرغت من إعداد الجزء الثاني - مخطوطا - وتركته بين يدي الأستاذ أحمد أمين قبيل سفرى إلى إنجلترا في سبتمبر من سنة ١٩٤٤ ، ولم يكن ما تركته قبيل سفرى هو مخطوط الجزء الثاني من قصة الأدب فقط ، بل تركت كذلك مخطوطا آخر لكتاب « فنون الأدب » وهو تعريب لكتاب المجليزى من تأليف هـ. ب. تشارلتن ، وأقصد بالتعريب هنا ، أن عملى في هذا الكتاب لم يكن « ترجمة » تسير الأصل كلمة كلمة ، بل كان عرضا لمادته ، حتى إننى لم أتقيد بالأمثلة التى أوردها المؤلف في سياق كتابه ، لأن تلك الأمثلة لا تصلح شواهد على ما سبقت لتوضيحه ، إلا إذا بقيت في لغتها الأصلية ، ولذلك حاولت أن أستبدل بها شواهد من الأدب العربى لتكمل الفائدة .

لم يكن قد بقى على سفرى إلا أسابيع لا أظنها تزيد على الثلاثة ، عندما أردت أن أضطلع بتعريف « فنون الأدب » ولم تظمن نفسى للتدخل عن أداء

ذلك الواجب الأدبي ، لأن الكتاب لم يكن وحدة مستقلة بذاتها ، بل كان حلقة في سلسلة خططت لجنة التأليف والترجمة والنشر لإخراجها تحت عنوان « سلسلة الفكر الحديث » فلو تخليت عن نصيبي في المشروع ، ل بقيت الحلقة الخاصة به خالية ، فواصلت نهاري بليلي في الأسابيع الثلاثة الباقية حتى فرغت من الكتاب في آخر لحظة متاحة ، ولم أجد نصف الساعة الذي أكتب فيه مقدمة تشرح لقارئ الكتاب منهجي في العمل ، فلما كنت في طريق إلى إنجلترا ، أعلنت إدارة الباخرة التي كنت على متنها - وكانت الحرب العالمية الثانية مازالت ناشبة - أنها على استعداد لأخذ الرسائل التي يريد المسافرون أن يبعثوا بها إلى ذويهم ، لتطبع على أفلام صغيرة (ميكرو فيلم) ثم ترسل ، ليعاد إخراجها على الورق ، ثم تسليمها لأصحابها ، فكتب رسالتين ، إحداهما خطاب إلى أسرتي ، وأما الأخرى فكانت مقدمة لكتاب « فنون الأدب » الذي تركته في لجنة التأليف بلا مقدمة .

و « فنون الأدب » كتاب صغير يشرح أصول النقد الأدبي للشعر والرواية والقصة القصيرة والمقالة ، شرحا لم أصادف في كل ما قرأته في هذا الباب أوضح منه ولا أنفع منه ، إذ يستحيل على قارئه أن يخرج من صفحاته ، إلا وقد عرف معرفة دقيقة ناصعة بطبيعة الأجناس الأدبية ، ما يجوز لها وما لا يجوز ، وبالتالي يتكون عنده ذوق نقدي لا أظنه إلا مقبيا معه بعد ذلك ما بقي له اهتمام بالأدب والنقد .

٢

وصلت إلى لندن ، والتحققت بجامعة لندن ، ولكن جامعة لندن هي بمثابة عدة جامعات في جامعة ، فإذا كانت تلك الفروع تسمى « كليات » - الكلية

الجامعة . وكلية الملك . وكلية بيركبيك ، وكلية بدفورد الخ - فما هي بكليات بالمعنى المؤلف عندنا لهذه الكلمة . فكل واحدة من تلك الكليات هي جامعة بأسرها . وكان التحاق أول الأمر بالكلية الجامعية ، في قسم الفلسفة .

كنت خلال الأعوام السابقة على ذلك : وأنا في مصر ، قد انتسبت إلى جامعة لندن : وأضفت تلك الدراسة ، إلى سائر أوجه نشاطي . واستطعت الحصول على إجازتين ، إحداهما هي ما يؤهل الدارس للمصطفى في الدراسة والثانية إجازة وسطى يجتازها الدارس فيما بين الالتحاق والبكالوريوس ، فلما أن شاء لي الله أن أسافر إلى هناك مبعوثا للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة ، سجلت من فوري لامتحان البكالوريوس . وشرحت لرئيس قسم الفلسفة موقفي - وكان هو الدكتور س . ف - كيلنج الذي عرف بكتابه المشهور عن ديكارث - فأجاب بأن عشرة أشهر (وهي المدة الباقية على موعد البكالوريوس) لا تكفيه هو استعدادا لذلك الامتحان لو كان ليتقدم إليه ، فالكتب المقرر دراستها من أعمال الفلاسفة أربعة عشر كتابا ، يدرسها الطالب دراسة تفصيلية ولا تترك فيها سطر واحدا ، لكنني أصررت على خطتي ، فلم أكن يومئذ في سن الطلاب ، بل كنت قد اقتربت من الأربعين ، ولقد جاءتني هذه البعثة الدراسية وكأنما هي معجزة من السماء جاءت لتفتح أمامي طريقا ينسب من أن يفتح ، وما هي ذى فرصة سنحت ، فهل أترك منها دقيقة واحدة لنمضي في حياة مسترخية ؟

وكان أن سجلت لأتقدم بعد عشرة أشهر إلى امتحان البكالوريوس الشرفية في الفلسفة ومهما اتسع خيال القارئ ليتصور كم بذلت من جهد إبان تلك الشهور العشرة . كم ساعة كانت للعمل من ساعات اليوم ، وكم منها للنوم ، فلن يستطيع أن يبلغ بخياله ما عشته إبان تلك المرحلة من عمل لا يعرف الراحة ، فلكل دقيقة عندي قيمتها وحسابها ، وقد تسأل ، وفيم هذا كله ؟ وأجيب : قد

لا يكون لهذا كله داع عند الطالب الذى يسير فى حياته سيرة طبيعية مألوفة ، أما
عندى أنا يومئذ - أنا المحروم من اقتطاف الثمرة بعد كل ما زرعت - فكان الأمر
عندى أمر حياة وموت ، فإذا لو مضت الأشهر العشرة ولم أحقق غايتى ؟
ألا يجوز أن يؤول أمرى إلى عودة بغير ما جئت من أجله ، فأعود مرة أخرى إلى
السير فى طريق مسدود ؟

والحمد لله حمدا لا ينقضى ، فقد وفقنى توفيقا استطعت به أن أظفر
بالبكالوريوس الشرفية فى الفلسفة من الدرجة الأولى ، وهى عندهم درجة
لا يظفر بها إلا أقل من القليلين ، ولذلك تجعلها جامعة لندن بمثابة ماجستير ،
ويصبح من حق صاحبها أن يسجل لإجازة الدكتوراه مباشرة - وهذا ما كان :
طلبت من الجامعة تحويلى إلى كلية الملك ، لغياب أستاذ الفلسفة فى الكلية
الخامسة التى كنت ملتحقا بها ، ومرة أخرى شرحت لأصحاب الأمر هناك كيف
لا تسمح لى ظروفى بالإرجاء يوما واحدا ، فوافقوا على التحويل ، ووضعت
تحت إشراف الدكتور هـ . ف . هالبت ، فى موضوع « الجبر الدائى » ، ومعناه أن
الإنسان لا تسيره إلا ذاته ، وهو قول من السهل أن يطلق على عواهنه ، ولكنه
ليس بهذه السهولة كلها إذا أخضعه الباحث للمنهج الفلسفى الدقيق .

٣

لم تكن ظروف الحياة فى إنجلترا يومئذ هى ما يعهده الناس فى السلم ، بل
كانت الحرب قد تسربت بآثارها حتى تغلغلت فى كل شىء ، حتى الدراسة فى
الجامعات لم تكن مبسرة كل التيسير ، فعدد كبير من أساتذتها مجندون فى
القتال ، وكان لا بد من إحالة الطلاب إلى اللجوء من الأساتذة الذين نسق
بينهم العمل تنسيقا يجعل الطالب الواحد ينتقل بين مختلف الكليات ، فقد تكون

إحدى مواد الدراسة في الكلية الجامعة ، والمادة الدراسية الأخرى في كلية
لذلك أو في كلية بدفورد لأن أستاذ تلك المادة هناك ولم يعد موجودا في الجامعة
كلها سواه .

كانت الحياة اليومية نفسها عسيرة وشاقة ، فكل ضروراتها من طعام وثياب
مقنن ببطاقات تموينية بحيث لا يستطيع الفرد أن ينال أكثر من نصيبه حتى لو كان
في خزانته مال قارون . وكان من الصعب أن تقضى حاجاتك التي تحتاج في
قضايتها إلى أيد عاملة ، فمثلا - كانت ساعتى قد أصابها سوء في طريق السفر ،
ولما أردت إصلاحها ، لم يكن ميسورا أن أجدها محلا واحدا فيه عامل يقوم
بالإصلاح المطلوب ، فقد أغلقت محال الساعات إلا قليلا جدا منها ، وهذا
القليل نفسه كاد يخلو من العمال ، فالجميع هناك في ساحات القتال ، ولما عثرت
على من يصلح لى ساعتى ، قبل لى : عد إلينا بعد ستة أشهر ! وحدث لى شيء
كهذا عندما كسرت نظارتى ، وهكذا قل في كثير جدا من ضرورات الحياة .

كنت قد سافرت إلى إنجلترا قبل ذلك في بعثة صيفية (سنة ١٩٣٦) فكنت
على دراية بكثير من أوضاع الحياة فيها ، فحدث في أول يوم وصلت فيه إلى
لندن هذه المرة ، أن خرجت من الفندق بعد العشاء ، وجعلت غايى مكانا
معينا ألفته في بعثتى الأولى ، وأردت إلقاء نظرة إليه لأجدد العهد به ، فلما نزلت
إلى محطة « المترو » (القطار الذى يشق طريقة تحت سطح الأرض) ذعرت لما
رأيت على أرصفة المحطة ، إذ رأيت أسرة مصفوفة على طول الرصيف ، ومن
طابقين ، والرجال والنساء والأطفال - ممن هدمت منازلهم بقنابل العدو - يأوون
إلى مخادعهم أو يتناولون طعام العشاء ، على صورة ينخلع لها القلب ، لأنها -
على الأقل - صورة لم تألفها عين ، ولا توقعها خيال ، فعدت إلى الفندق
مسرعا ، في طرق تملأ السائر رعبا بظلامها .

لا ، لم تكن الحياة أول الأمر ميسرة ولا هينة . كانت طائرات الألمان تفاجئ الناس بضرب من القنابل يسمونه ف ٢ ٢ ، لم يكن يجدى معه صفارات الإنذار والركون إلى المخاض ، ففي أية لحظة من لحظات النهار أو الليل ، تفاجأ بصوت القنبلة يدوى . فلا تدري أسقطت على المنزل المجاور لمنزلك ، أم سقطت على محطة القطار القريبة وإذا سمع الدوى ونحن جلوس في قاعة المحاضرة ، أو سمع وأنا في مطعم أو في دكان ، رأيت كيف يكون رد الفعل لأمثال هذه الأحوال عند هؤلاء الناس . الذين خلقهم الله ليتحدثوا همسا وليعملوا صامتين . فقد كان الوجود الذى يرسم على الوجوه عند صوت القنبلة . لا يوقف حركة المتحرك أو حديث المتحدث إلا بضع ثوان . ثم يستأنف كل ما كان فى سبيله . دون التعليق عما حدث بلفظة واحدة من الشفاه أو لحظة واحدة من العين ، كأن شيئاً لم يحدث . وكأن جدران المبني لم يبرجها الدوى القوى المظيع .

ولكننى حتى فى تلك الحياة العسيرة الشاقة . لم ألبث طويلاً . حتى أذهلتنى فروق شاسعة بين ما رأيتهم عليه وما عهدته فى قومي . فالفرق شاسع شاسع - كما رأيت يومئذ - بين فكرتهم عن المساواة وفكرتنا عنه . بين فكرتهم عن حرية الإنسان وفكرتنا عنها . بين فكرتهم عن القلم وفكرتنا عنه ؟ فإذا أصنع سوى أن أكتب مقالات أسجل فيها انطباعاتي تلك . وأبعث بها لتتشرى في مجلة الثقافة فى مصر ؟ ولكن أى مقالات ؟ هى مقالات من نوع فريد فيها رمز وفيها سخرية وفيها أدب المقالة على نحو لم يألّفه كثيرون من كتابنا فضلاً عن القارئ . ثم فيها - فوق الرمز الساخر ، والشكل الأدبي - شواظ من نار تتأجج فى ألفاظها . وكنت صادقاً فى كل جملة مما كتبت به وكانت مجموعة تلك المقالات هى التى أخرجتني فيما بعد (سنة ١٩٤٧) فى كتاب « جنة العبيط » .

وكان هذا العنوان « جنة العبيط » هو نفسه عنوان المقالة الأولى في ترتيب الكتابة . وقصدت به أن حياتنا في مصر عندئذ كثيرا ما توصف عندنا بين عامة المتكلمين وكأنها حياة في الجنة . مع أنها في حقيقتها . بالقياس إلى حياة الناس كما رأيتها عند الآخرين . لا تكون جنة إلا في رأى « العبيط » . ولم أكن أريد بتلك المقارنة درجات الفقر والغنى . أو حتى درجات المعرفة والجهل . بقدر ما أردت « القيم » الخلقية وحقوق الإنسان في التعامل مع سائر مواطنيه .

بدأت المقالة قائلا : « أما العبيط فهو أنا . وأما جنتى فهي أحلام نسجتها على مر الأعوام عريشة ظليلة . تهب فيها النسائم حليلة بليلة . فإذا خطوت عنها خطوة إلى يمين أو شمال . أو أمام أو وراء . ولفحتنى الشمس بوقدتها الكاوية . عدت إلى جنتى . أنعم فيها بعزلى . كأنما أنا الصقر الهرم . تغفو عيناه . فيتوهم أن بغاث الطير تغشاه . ويفتح عينيه . فإذا بغاث الطير تفرى جناحيه ويعود فيغفو . لينعم في غفوته بخلاوة غفلته » .

وأخذت أرسم صورا من حياتنا . هى في حقيقتها من أبشع الصور طمسا لحقوق الإنسان . دون أن نرى فيها شيئا يعاب . وكانت صورة الختام ما يأتى . لما كان يحدث في مجتمعنا بين مخدومة وخادمة :

« ... أرادت زوجتى - فى جنتى - أن تستخدم خادمة فسألتها :

- اسمك ماذا ؟

- بشينة يا سيدتى

لكن زوجتى كانت بشينة كذلك . فأبى عليها حب النظام إلا أن تفرق بين الأسماء . حتى لا يختلط خادوم ومخدوم . وقالت فى نبرة كلها مرارة . ونظرة تشع منها الحرارة :

— ستكونين من اليوم زينب ، أفهمين ؟

— حاضر ، سيدتى ..

بشينة — بالطبع — لماذا تكون منذ اليوم زينب ؟ كان يأخذنى الدهول عندما كنت أرى الخادمة فى المنزل الذى سكنت فيه ، تجلس على المقاعد نفسها التى يجلس عليها أفراد الأسرة ، وقل ما شئت فى دهشتى حين رأيت تلك الخادمة جالسة على المضدة المجاورة للمنضدة التى جلست إليها ذات مساء لأتناول العشاء ، فكَذلك هى قد جلست هناك لمعاشتها .. صور مستحيلة الحدوث فى مصر كما تركتها فى تلكم الأعوام ، حيث مقعد الخادمة هو الأرض ، وحيث الخادمة لا تعرف لنفسها مكاناً مما يرتاده « السادة » .

أعود فأكرر القول بأن ما أثار ثورتي يومئذ على قومي وأهلى ، ليس هو أن يكون أو لا يكون فارق بين الناس فى ضروب العمل وفى مقادير المال المكسوب ، كلا ، فذلك شيء لا مفر منه فى أى بلد من بلاد الدنيا ، بل الذى أثار ثورتي هو طريقة التعامل بين الإنسان والإنسان ، حتى لقد خيل إلى يومها أننا — وإن أطلقنا باللسان كلمات المساواة والحرية وما إليها ، فنحن إنما ندس فى طوابعنا نفوسنا أخلاق النظم التى تقسم الناس سادة وعبيدا ، فاعط من شئت منا شيئاً من السلطان ، ثم انظر يومئذ كيف تكون صلاته مع من هم دونه سلطاناً ، إنه إذا ما تحدث إلى أحدهم جعل لذلك نبرة خاصة ونظرة خاصة بعينه ووضعاً خاصاً يتوتر فيه جسده كله ، حتى يحىء كل شيء فيه صارخاً بأنه من طبينة أخرى غير طبينة الذى يتحدث إليه ... وقارنت ذلك كله بما رأيته هناك ، حين رأيت بعينى مدير الجامعة وهو يتحدث إلى أحد العاملين فى رعاية غرفته ، وحين رأيت صفاً من الرجال ساعة العصر قد اصطف ليأخذ كل دوره فى قدح الشاي فرأيت

وزيرا (هو نوبل بيكر) قد وقف وأمامه أحد السعاة ، فلا هو أخذه فحجر من ذلك ، ولا الساعي فزع إذ وجد نفسه أمام الوزير .

كان بين المقالات المذهبة التي كتبها انعكاسا للثورة الداخلية التي تأجج أوارها في نفسى كلما رأيت وقارنت سلوكا بسلوك وأخلاقا بأخلاق ، مقالة عنوانها « تجويع الثمر » أدركتها على تصور تخيلت به أننا إذا حططنا أى فرد منا ، وجدنا في جوفه ثمرا رابضا ينتظر فرصة الظهور ، فإذا ما صعد صاعد إلى مقاعد الرئاسة ، لم يلبث ذلك الثمر أن يظهر بكل أنيابه ومخالبه ، وما طعامه الذى يتغذى به إلا ذلة الآخرين . ورأيت أن قوانين الدنيا بأسرها لا تفلح في تعديل العوج . وإنما العلاج السريع يكفله لنا شيء واحد . هو تجويع ذلك الثمر . بأن يبعد الآخرون عن نطاق سلطانه ، فينعدم الغذاء ، فيذوى ويموت .

لكن ما حيلتنا والأمر في بلدنا كان أعجب من العجب ، وهو أن من تنشب فيه مخالب الثمر وأنياه ، ترسم على وجهه ابتسامة الرضا ، وفي هذه الابتسامة البلهاء كتبت مقالة عنوانها « الكبش الجريح » أصور فيها المعنى نفسه في صورة أخرى . هي صورة الكبش تحز رقبتة سكين الجزار فترسم على شفثيه ما يشبه ابتسامة القبول .

هكذا وعلى هذا النحو أخذت خلال الأعوام التي أقيمتها في إنجلترا في الأربعينيات . أنظر إلى الأفراد كيف يتعاملون ، وكيف تصان لكل فرد كرامته ، دون أن يكون لاختلاف أنواع العمل أدنى الأثر في أن يتعالى أحد على أحد . ثم أقارن ذلك بما أعهدده في مجتمعنا نحن ، حيث للمأساة الحقيقية ليست في أن « يتنمر » صاحب السلطان لمن لا سلطان له ، بل للمأساة هي في

طمأنينة الرضا التي يتقبل بها القتل أنياب القاتل ومحالبه ، فإذا يصنع الكاتب إزاء ذلك إلا أن يستमित بقلمه حتى يتغير سلم القيم ، ولو بعض التغير ، فلا يظل أعلى تلك القيم في واقع حياتنا هو أعلاها (وأعلاها عندنا هو السلطة) وأحسب أنني لو أنصفت نفسي ، ولو أنصفتي النقد الأدبي ، لقلت ويقال ذلك النقد المنصف . إن من أبرز السمات في كتابتي - اتخذت تلك الكتابة صورة أدبية - أم اتخذت صورة التحليل الفلسفي - إنما هو محاولة تعديل القيم في حياتنا . لأنها في وضعها الراهن يستحيل ألا تؤدي إلى ما يشبه القسمة إلى سادة وعبيد .

٤

ولم يكن أعنف من ثورتي على « القيم » كما هي قائمة في حياتنا ، بحيث تسمح للمستبد أن يستبد ، ونجيز للدليل النفس أن يدل ، مما يذكرني ببيت من الشعر للعقاد ، يقول فيه :

أنصفت مظلوما ، فأنصف ظالما في ذلة المظلوم عذر الظالم

أقول إنه لم يكن أعنف من ثورتي على « القيم » كما هي قائمة في بلادنا ، إلا ثورتي على حياتنا العلمية السائدة ، مضمونا ومهجرا . فقد كانت تلك الحياة العلمية حتى ذلك الحين - أعني أعوام الأربعينيات - منقسمة قسمين . أحدهما يحاول أن يتشبه بالحياة العلمية الحديثة ، لكنه يكتفي من ذلك بالشكل الخارجي دون الجوهر - الذي هو منهج النظر والفكر . لأنه إذا لم تتغير طريقة النظر ، فقد يحدث - وهو بالفعل كثيرا جدا ما يحدث - أن يكون العالم عالما بما « يحفظه » من مادة تخصصه ، وأما فيما هو خارج حدود التخصص من

مواقف الحياة ومشئونها ، فيظل على النظرة نفسها التي ينظر بها من لم يتعلم
أحرف الهجاء . والقسم الثاني من حياتنا العلمية عندئذ وقف وقفة رافضة
للتحديث مصمونا ومنهجنا ، إنه لم يحاول حتى أن يتظاهر بالشكل العلمى
الحديث فى مواد البحث ومهيج البحث ، بل تمسك بالقديم مظهرها ومغبرا .

ولبأذن لى القارئ أن أعيد هنا مقالة كتبها فى تلك المرحلة ، ساخرا مر
السخرية من إصرارنا على ضروب من العبث الذى يتخذ عند أصحابه اسم
« العلم » وهو من العلم الصحيح بعيد بعد الأرض عن السماء ، كان ذلك
العبث اللفظى ما زال قائما عندنا ، حين كان الغرب قد وصل إلى الذرة
وتعطيها واستخراج قواها الجبارة فى قنابل وغير قنابل .

وهالك المقالة الساخرة ، الضاحكة الباكية ، التى أرسلتها من لندن لتتشر فى
مجلة الثقافة ، ونشرتها المجلة ، فلم أسمع لها صدى ، فهل بلغت يومئذ أفهام
قراءها ؟ كان عنوانها « بيضة الفيل » وهذا نصها :

قال الشيخ : الفيلة تلد ولا تبيض ، والمشكلة المراد حلها هى هذه : لو
كانت الفيلة لتبيض ، فماذا يكون لون بيضتها ؟ فى الجواب عن هذا السؤال ،
اختلف العلماء ، يقول عمارة بن الحارث بن عمار : تكون بيضاء ، واستدل
على صحة قوله بدليل القياس ، ودليل من اللغة ، أما دليل القياس ، فهو أن
كافة مخلوقات الله التى تبيض بيضها أبيض ، وليس فى طبيعة الفيل ما يدل
على أنه لو باض ، أخذت بيضته لونا آخر غير البياض ، فإذا اختلف الفيل
عن غيره من الحيوان ، فذلك فى حجمه وقوته ونابه ، وهذه صفات كلها
لا تستلزم فى البيضة لونا آخر غير البياض ، فقد يكون الحيوان صغيرا
كالذبابة ، أو كبيرا كالنعامة ، قويا كالعقاب ، أو ضعيفا كالحمامة ، بناب

كالنحاس ، أو بغيره كالدهجاجة ، والبيضة هي في لونها ، بيضاء لا تتغير ،
وبما يزيد هذه الحمجة وزنا ورجحانا أن الخلائق تجري على اطراد وتشابه ،
فالكوكب متشابهة ، والبحار متشابهة ، والطير متشابهة والحيوان متشابه ، فلو
قيل - مثلا - إن حيوانا جديدا سيولد بعد ألف عام ، جاز لنا أن نحكم في
ترجيح يقرب من اليقين ، بأنه سيكون ذا أذنين وأنف واحد ، وعينين ، وعلى
هذا القياس نفسه نحكم بالبياض على بيضة الفيل لو باض .

أما دليل اللغة فهو أن البيضة مشتقة من البياض ، وإذن فالبياض أصل
والبيضة فرع عنه ، ولا يعقل أن يتفرع عن البياض خضرة أو زرقة ، لأن
الفرع شبيه دائما بأصله ، ولذلك قيل : هذا الشبل من ذاك الأسد .

ثم استطرد « عمارة » فتساءل عن حجم بيضة الفيل ، وأجاب بأنها تكون
قدر بيضة النعامة عشرين مرة ، لا لأن الفيل يكبر النعامة حجما بهذا القدر
كله ، بل لأنه في قوته يوازي عشرين نعامة ، والأساس في حجم البيضة هو
قوة الحيوان البائنض ، لا حجمه . فتكبر بيضة الحيوان أو تصغر ، بمقدار
ما هو قوى أو ضعيف ، لا بمقدار ما هو صغير أو كبير ، على خلاف الرأي
الشائع بين الناس ، وقد أيد « عمارة » رأيه هذا ، بأمثلة ساقها ، تدل على أن
الحيوان ربما كان كبيرا وباض بيضا صغيرا ، أو كان صغيرا وباض بيضا كبيرا .

ثم تساءل « عمارة » أيضا : هل كانت طبيعة الفيل لتغير لو باض ؟
فيكون ذا جناحين ليتخذ طبيعة الطير ؟ وأجاب بأنه ليس في نواميس الكون
ما يستلزم هذا الانقلاب في طبيعته ، فالسمك يخرج من البيض وليس له
أجنحة ، بل له زعانف تساعد على السبح ، ولا تساعد على الطيران ،
وبيض الفراش ، وبيض الذباب وما إلى ذلك ، يخرج منه الدود ، ولا يخرج

منه ذوات الجناح ، وإذن فقد يخرج من بيضة الفيل فيل ذو أربع قوائم وليس له جناح .

وأخيرًا تسأل « عمارة » : ما حكم الشرع في بيضة الفيل ؟ أيهل أكلها للمسلمين أم يحرم عليهم ؟ وهنا كذلك أجاب بدقته المعهودة : إن بيضة الفيل حلال أكلها بشرط ، حرام بشرط ، فهي حلال إذا كانت لا تكسب الإنسان الآكل صفة الافتراس ، وهي حرام إذا خيف أن تكسبه هذه الصفة ، وإنما يكون الآكل بمنجى من عدوى الافتراس ، لو كان الفيل البائض هو الجيل العاشر ، من سلسلة أجيال استأنسها الإنسان .

يمثل هذه الدقة العقلية ، والبراعة الذهنية ، آثار عمارة بن الحارث هذه المسائل عن بيضة الفيل وأجاب عنها ، ولا عجب ، فهو الفقيه العالم الذى سارت بفتاواه الركبان ، فيما تعدر حله على غيره من العلماء

وتصدى معصرة بن المنذر لتفنيد ما قاله عمارة بن الحارث في بيضة الفيل من حيث لونها ، فقال عن دليل القياس الذى ساقه عمارة بأن كافة الحيوان الذى يبيض بيضه أبيض ، ولذلك فبيضة الفيل لابد أن تكون بيضاء اطراداً مع القاعدة ، إنه دليل لا يقوم على سند من الواقع . فليس صحيحاً أن كافة الحيوان الذى يبيض بيضه أبيض ، فبيض البط فيه خضرة خفيفة ، وبيض الدجاج في بعضه حمرة خفيفة ، ومن الطير ما يبيض أرقط ، ومنه ما يبيض أزرق ، وأما دليل اللغة الذى ينهى على أن البيضة مشتقة من البياض ، ولذلك وجب أن تكون بيضاء ، فهو استنتاج معكوس ومغلوط في آن معا : معكوس لأننا حتى لو فرضنا أن البيضة مشتقة من البياض ، فليس هذا دليلاً على أن البيضة بيضاء لأنها بيضة ، بل هو دليل على أنها بيضة لأنها بيضاء ، ولتوضيح المعنى المراد ، ضرب معصرة مثال الدقيق والخبز ، فالدقيق أصل

والخبز فرع ، فإن جاز لنا أن نقول إنه خبز لأنه من دقيق ، فلا يجوز أن نقول إنه من دقيق لأنه خبز ، والدليل مغلوط - لأننا حتى إن رتبنا مراحل الاستنتاج ترتيبا صحيحا ، وقلنا إن البيضة بيضة لأنها بيضاء ، كانت النتيجة خطأ ، لأنه لا يمكن أن يكون الشيء أبيض ، لتحكم عليه بأنه بيضة ، وإلا لجاز لنا أن نقول إن هذا الجدار بيضة لأنه أبيض ، وهذا الدقيق بيضة لأنه أبيض ، وهلم جرا .

وبعد أن فد معسرة أقوال عمارة ، بسط رأيه في لون بيضة الفيل . فقال إن الفيل حيوان فيه شذوذ عن مستوى الحيوان ، والشذوذ في البيض أن يكون أسود ، ولذلك فإن كان الفيل لبييض ، وجب أن تكون بيضته سوداء ، إذ لو ناض بيضة بيضاء ، كنا بمثابة من يقول إن الحيوان الشاذ تنفرع عنه نتيجة لاشذوذ فيها ، وهو قول فيه تناقض بين الصدر والعجز .

وكان بين تلاميذ ابن الحارث تلميذ نجيب ، فتصدى للرد على نقد معسرة ، فقال إن معسرة - وهو شيخ المنطقة في زمانه - قد زل زلة ، ما كان ينبغي أن يقع في مثلها رجل مثله ، فبينا هو ينكر أن يكون للبيض لون خاص ، ويزعم أن من البيض ما هو أزرق ، أو أرقط ، تراه في الوقت نفسه يقول إنه مادام الفيل حيوانا شادا ، وجب أن يكون بيضه شادا في لونه كذلك ، والشذوذ في البيض أن يكون أسود ، فكيف يكون الشذوذ سوادا إذا لم تكن القاعدة بياضا ؟ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نحن نسأل هذا العالم المنطقي : أصبح أن الشاذ لا يتج إلا شادا ؟ أظن معسرة أنه مادامت الحية لا تلد إلا الحية ، فالأعرج لا يلد إلا الأعرج ؟ والأعمى لا يلد إلا الأعمى ؟ فإن كان الأعرج ينسل من يمشى على قدميه ، لما نسل الأعمى من يبصر بعينه ، فلماذا لا يبيض الحيوان الشاذ بيضة تجري مع الإلف والعادة ؟

قال الشيخ : هكذا جرى النقاش بين العلماء

وهنا زلزلت الأرض زلزالها ، وقال الشيخ : ما لها ؟ فقليل : إنها يامولانا
قنبلة ذرية ، في لحظة تقضي على الأصل والذرية قيل : فعجب الشيخ أن كان
في الدنيا علم غير علمه .

فإذا أمعن القارئ فيما ترمز إليه مقالة « بيضة الفيل » - وقد أثبتناها هنا
كاملة لنقدم بها نموذجاً لسلسلة المقالات التي كتبها أثناء دراستي في إنجلترا
أواسط الأربعينيات - وجدها تنديداً سافراً بجزء كبير من حياتنا العلمية في
مصر ، إذا ما قيست إلى الحياة العلمية كما رأيتها هناك ، فأولاً - لم تكن حياتنا
العلمية ، أو قل حياتنا الثقافية بصفة عامة - تتصدى لمشكلات الحياة الحية
الجادة ، بل يشد اهتمامها مسائل افتراضية تؤخذ من بطون الكتب ، وثانياً -
(وهذه هي النقطة الهامة والخطيرة) كان المنهج الفكري الغالب على المفكرين
والباحثين ، هو المنهج الاستنباطي لا المنهج الاستقرائي ، ونقصد بالأول منهجاً
يقم الاستدلال على قضايا يفرضها الصواب ، وكثيراً ما تستق تلك القضايا
عما قاله الأقدمون : وواضح أن النتائج التي تبنى على مقدمات ظنية تكون
بدورها نتائج ظنية ، ونقصد بالمنهج الاستقرائي منهجاً يستقرئ وقائع التجربة
كما تشاهدها الحواس مشاهدة علمية ، فبالرغم من كونها نتائج احتمالية الصدق
لا تبلغ حد اليقين الرياضي (وهذا شأن قوانين العلوم الطبيعية كلها) إلا أنها
نحىء نتائج مستقاة من الواقع ومصبية على الواقع ، وليست كنتائج الحالة
الأولى ، نحىء من « كلام » وتنصب على « كلام » . ويحسن بالقارئ أن يعيد
قراءة مقالتنا « بيضة الفيل » - وهي الصورة الخيالية الساخرة التي رسمناها
لحياتنا في تلك المرحلة من سيرة العقل - ليرى كيف أن حلقة البحث إنما دارت
حول افتراض أن العيلة تبيض ، وإذا كانت لتبيض لماذا يكون لون بيضتها .

وسبرى ثانيا أن العلماء الذين استشهد بهم (وهم علماء وهميون من صنع خيال الكاتب) استخدموا « القياس » منهاجا لاستخراج النتائج . وسبرى ثالثا أنه لانقطاع الصلة بين البحث العلمى المزعوم . والواقع الفعلى . أصبح فى الإمكان أن يعرض الرأى ونقيضه دون أن يكون هناك ما يحسم بين النقيضين لاختيار أحدهما على أنه الصدق العلمى ورفض الآخر على أنه مؤكد البطلان . وسبرى رابعا - فى آخر المقالة - أن شيخ الحلقة الدراسية كان غارقا فى أوهام . بينما الدنيا من حوله تعج بعلم جديد .

لقد أدركت فى تلك الحلقة من السنين سر النهضة العلمية التى نشأت فى أوروبا إبان القرن السادس عشر . فتولد عنها العلم الحديث والحضارة الحديثة بأسرها . وهو نفسه السر الذى لم ينكشف لنا حتى اليوم انكشافا كاملا ، فتلكأت بنا النهضة . ولبثنا نواصل شيئا من عصورنا الوسطى فى عصرنا الحديث . وما ذلك السر العظيم إلا منهج جديد يحل محل منهج قديم ، فبدل أن نقيم حلول مشكلاتنا على أقوال نستخرجها من الكتب القديمة ، نقيمها على تحليلات دقيقة لعناصر المشكلات المراد حلها ، لكى نصل إلى الطريقة الفعالة التى تحلها . بعبارة أخرى . بدل الاكتفاء بقراءة الكتب القديمة على أنها مشتملة على الحق كله ، يجب أن نضيف إليها قراءة « الطبيعة » ، أى قراءة الموقف الواقعى الذى يتصدى لدراسته . فمحور النهضة العلمية فى أوروبا هو استبدالها بالمنهج القياسى الذى وضع أرسطو تفصيلاته ، منهاجا استقرائيا جديدا كان فرنسيس بيكون أول من وضع له المبادئ والقواعد .

٥

كانت أواسط الأربعينيات التى قضيتها فى إنجلترا دارسا ، مرحلة استيقظ فيها الوعي عندى حادا قويا فى عدة اتجاهات . لا أقول إنها نشأت لى من

عدم . وإلا فهي الاتجاهات أحسست بها قبل ذلك بأعوام . ولكنها كانت على شيء من الفتور والتردد . وأما الآن - وأنا دارس في إنجلترا - فقد وجدت ما استبدل بفتورها قوة وبترددتها عزيمة ماضية ؟ وكان أول تلك الاتجاهات - كما أسلفت القول في الفقرة السابقة - قيمة الإنسان من حيث هو إنسان وكفى . فلكل فرد من الناس كرامته بل كدته أقول « قداسته » . بغض النظر عن أى شيء آخر مما يحيط به سوى أنه إنسان ؟ لا شأن لهذه الكرامة - أو قل « القداسة » - بدرجة الفقر والغنى - أو بنوع العمل الذى يؤديه . أو بحسنه ذكرا هو أم أنثى . أو بظروفه الأسرية من أى أصل جاء ؟ لا لا شأن لهذه الأمور كلها بأن يكون لكل فرد من الناس إنسانيته الكاملة .

مثل هذا القول يسهل جريانه على الألسنة ، وأما أن ينتقل من دنيا الكلام إلى دنيا التنفيذ ، فذلك من أصعب الصعاب على من لم يتشرب روح الحضارة التى تعلت من قيمة الإنسان ، فلما أن رأيت تلك القيمة مجسدة فى كل موقف بشرى صادفته فى تعامل الناس بعضهم مع بعض . أثناء دراستى بالإنجلترا ، فقد تنبعت بقوة إلى ركن ناقص فى بنائنا الاجتماعى فى مصر ، حيث كان من المسلمات التى لم يكن يجادل فيها إلا مكابر يعرض نفسه للخطر . أن يستعمل بعضنا على بعض بناء على أوضاع معينة من منصب أو مال أو تعليم الخ .

وكذلك كان من الاتجاهات التى التفت إليها بقوة ووعى إدراكى أن سر تخلفنا العلمى كامن فى « المنهج » ، فبينما يتميز العالم المتقدم باصطناعه للمنهج التجريبى فى كشفة للمجديد - أولا - وفى معالجته لما يعترض حياته من مشكلات - ثانيا - كنا نحن فى مصر - وما تزال حتى اليوم إلى حد كبير - نصطنع منهج القرون الوسطى . الذى هو الارتكاز على ما ورد فى الكتب

القديمة في استخراج أحكامنا على الأشخاص والأشياء والمواقف . وفي طريقة معالجتنا لمشكلاتنا أو في معالجة كثير منها ؟ وهو - كما نرى - فرق كبير في المنهج . يؤدي إلى تقدم من تقدم وتخلف من تخلف . وحسبنا أن نعلم بأنه إذا اختلف الرأي في موضوع معين . كان الاحتكام - في حالة المنهج التجريبي - إلى دنيا الواقع والتطبيق العملي وهناك يبين الصواب والخطأ . وأما إذا اختلف الرأي - في حالة المنهج العباسي - كان الاحتكام إلى أقوال وردت في كتبه مسوبة إلى قدماء . وفي مثل هذه الحالة لا يتعذر على كل صاحب رأي أن يجد في بطون الكتب قولاً يؤيده تجاه خصومه .

وكان مما تضمنته الاتجاهات الجديدة في وجهات النظر - اعتقادي اعتقاداً لا مكان فيه للذرة من التردد أو الشك في حرية الإنسان . لكنها الحرية المحكومة بالروابط السببية . التي لا تنقلها إلى حالة من الفوضى . وأعني بذلك أن يكون الإنسان حراً حرية « إيجابية » تظهر في أفعال متبعة وفي أقوال يقام البرهان العقلي على صوابها . إذ لا حظت - منذ ذلك الحين وما أزال ألاحظ حتى اليوم - أن معظم من يرددون بيتنا كلمه « الحرية » لا يقصدون بها أكثر من جوانبها « السلبية » ، بمعنى أن تكون نحرراً من قيود ، سواء أكانت قيوداً معروضة على الإنسان من خارج نفسه أم كانت قيوداً منبثقة من داخل نفسه .

ولقد بلغ اهتمامي يومئذ بمسألة « الحرية » الإيجابية أن جعلتها موضوعاً لرسالتي في الدكتوراه . فموضوع رسالتي هو « الجبر الدائي » (هذه هي الترجمة العربية للعنوان في الأصل الإنجليزي) . ولقد نقلها إلى العربية الأستاذ الدكتور إمام عبد الفتاح إمام (والمقصود بعبارة « الجبر الدائي » هو أن الإنسان في « حرية » إرادته - مقيد بماضيه هو نفسه على الأقل - كما هو مقيد بعوامل أخرى تشكل له الإطار العام الذي يتحرك « حراً » بين حدوده ، ولكنه داخل

تلك الحدود نفسها ... إذا ما فعل فعلا أو قال قولاً ... في استطاعه دائماً أن يبدع ما هو جديد غير مسبوق إليه ، أى أن علوم الدنيا بأسرها لا تستطيع أن تتنبأ على وجه اليقين بما أنا فاعله أو قائله في اللحظة الزمنية القادمة ، فهو فعل جديد ، أو هو قول جديد ، لكنها في كلتا الحالتين جدة تضيف إلى حصيلة البشرية من أفعال أو أقوال ، وليست هي مجرد الجدة كالتى نراها ... مثلاً ... في تخليط البجائن أو في « شخبطة » الأطفال إذا ما وجدوا ورقاً وأقلاماً .

بعبارة أخرى موجزة ، أقول : إن حرية الإنسان كما تصورتها ، هي حرية من خلال الظروف الخارجية - بما فيها العوامل التى شكلت حياته الماضية ؟ فهذه الظروف والعوامل كلها هي بمثابة علة ضرورية للفعل الذى يؤديه الإنسان الحر أو القول الذى يصدر عنه معبراً به عن نفسه ، لكنها علة وإن كانت « ضرورية » لحدوث ما يحدث ، إلا أنها علة « غير كافية » لأنها وحدها لا تضمن أن يفعل الإنسان الحر ما يفعله أو أن يقول ما يقوله ، إذ لا بد أن يضاف إليها جانب آخر من طبيعة الإنسان نفسه ، وهو إرادته الحرة .

كان الدكتور هاليت الذى أشرف على رسالتى لإجازة الدكتوراه ، مختصاً في فلسفة اسبينوزا ، وإذا علمنا عنه ذلك ، عرفنا أنه في مسألة حرية الإرادة الإنسانية على نقيض ما ذهبت أنا إليه في رسالتى ، إذ أن الإنسان في رأى اسبينوزا جزء من الكون ، لا يفعل إلا ما رسم له أن يفعله في الخطة الشاملة للكون كله ، فإذا ظن الإنسان أنه إنما فعل كذا وكذا بمحض إرادته الحرة ، كان ذلك شبيهاً بالحجر الملقى بقوة دفع معينة ، ويمكن حساب سرعته وموضع سقوطه على الأرض ، غير أنه لو كان لينطق فربما قال إنه إنما سقط حيث سقط على الأرض بمحض إرادته وأنه كان هو الذى اختار طريق مساره ، ومقدار سرعته .

فهذا الاختلاف البعيد بين نظرة أستاذى التى استقاها من مجال تخصصه ، وبين النظرة التى أخذت أنجه إليها خلال البحث العلمى الذى اضطلعت به ، ولقد كان هذا الخلاف بين النظريتين مصدر خير لى لا تحد حدوده ، لأن الأستاذ كلما اجتمعنا لمناقشة فصل من فصول الرسالة ، كان يجمع قوته الناقدة كلها ، لينظر بها إلى كل كلمة بما قدمته إليه ، وكان علىّ أن أكون على أقصى درجات الاستعداد من حيث دقة الصياغة ووضوح المعنى وقوة الحجة ، مما أخرجنى بعد إتمام الرسالة وكأنى إنسان آخر .

من كل ما أسلفته عن المؤثرات والدراسات التى مارستها وتأثرت بها أثناء إقامتى فى إنجلترا . يمكن القول بأننى خرجت بنظرة ذات شعبتين ، هى التى عدت بها إلى مصر فى أواخر ١٩٤٧ ، معتزما أن أنجه بنشاطى كله نحو العمل بما تمليه على تلك النظرة بشعبيتها ، فمن جهة ، خرجت بملؤنى الإيمان بضرورة الأخذ بأهم أركان الثقافة الأوروبية التى كان من نتائجها فى حياة الأوروبيين ما رأيت من قيم تعلو من شأن الإنسان الفرد ، إعلاء يجعل منه كائنا ذا قداسة ، ومن جهة أخرى ، خرجت على إدراك واضح بأن نهوضنا مما نحن فيه من تخلف فى ركب الحضارة العصرية ، مرهون بتغيير المنهج ، لتكون الكلمة الأولى والأخيرة للتجربة العلمية فى كل ما هو متصل بحقائق العالم الذى نعيش فيه ، على أن هذا العالم المحيط بنا ليس هو كل شيء بل يوازيه عالم باطنى فى ذواتنا ، قوامه إيمان ووجدان ، فى هذا العالم الخاص معياره الخاص كذلك ، وعلى ذلك يكون تعلمنا بالعالم المادى ميزان ، وللتعبير الصادق عن عالمنا الوجدانى ميزان آخر ، ولا يجوز الخلط بينهما كما تخلط عادة ، كما لا يجوز اعتداء أحدهما على الآخر كما يحدث عند كثيرين .

كانت المكتبة العامة لجامعة لندن هي مكافئ المختار أثناء إعدادى لرسالة الدكتوراه ، فكنيت في معظم الحالات أول زائرها في الصباح وآخر من يغادرها في المساء ، ولم أكن أترك مكافئ طيلة يومى إلا ساعة للغداء وسويعة ، للنشأى ، وكلاهما في مطعم في البناء نفسه ، لكن ساعات العمل لم تكن كلها مخصصة للرسالة ، بل تتخللها ساعتان أكسربهما ملل الرتابة بشيء خارج مادة الرسالة ، وفي هذه الفترة اليومية قرأت كثيرا وأنجزت كثيرا .

فكان من أهم ما أنجزته ، الجزءان الثالث والرابع من قصة الأدب في العالم ، الذى اتفقت مع الأستاذ أحمد أمين منذ سنة ١٩٤٠ على القيام به ، وكما أسلفت القول في الفصل الأول من هذا الكتاب ، كان الجزءان الأول والثاني قد صدر أولهما وأنا في القاهرة ، وتركت مخطوط الثاني قبل سفرى ، وهأنذا قد بلغت بالتالى والرابع تاريخ الأدب حتى نهاية القرن التاسع عشر .

كان نصيب الأستاذ أحمد أمين من العمل - فوق المراجعة الشاملة - كتابة الفصل الخاص بالأدب العربى من كل جزء ، وكان الدكتور عبد الوهاب عزام هو الذى تولى كتابة الفصل الخاص بالأدب الفارسى في الأجزاء الثلاثة الأولى ، وتولى الدكتور يحيى الخشاب كتابة هذا الفصل من الجزء الرابع ، وأما بقية الفصول فهي بقلمى .

وكانت خطة العمل - كما ذكرت في موضع سابق - هي اختيار كتاب جيد لكل مرحلة من تاريخ الأدب في أقطاره الهامة ، ليستخدم عمودا يستند إليه ، مع إضافة هنا وحذف هناك كلما اقتضت الحاجة مثل تلك الإضافة وهذا الحذف ، وإلى هنا قد يقال - وكثيرا ما قيل - ما أهونه من عمل فحسبك أن تجيد الإنجليزية

قراءة وفيها ، لئلا ما تقرأه في الكتاب المختار ، ثم تعيد المادة المقروءة في لغة عربية ، وكان الله يحب المحسنين ... لكن قاتل هذا يغوته جانب هام ، وهو الأمثلة التي اختيرت للترجمة شعرا ونثرا ، فما كل قصيدة ، وما كل أسطر من النثر الفني في لغته الأصلية ، يصلح أن يترجم إلى العربية مع الحفاظ على الرونق الخاص الذي يجعل الكتابة أدبا ، نعم إن أى كتاب مختار للاعتدال عليه ، كان معدا بالأمثلة شعرا ونثرا ، لكن نسبة لم تكن بالقليلة من تلك الأمثلة كان صالحا للترجمة ، وعندئذ كان على أن أنقب في دواوين الشعراء وفي نصوص الأدباء ، لأقع على نماذج لا تفسدها الترجمة إلا بالحد الأدنى ، وذلك لأن كل ترجمة للأدب من لغته الأصلية إلى لغة أخرى تفقده شيئا من جلاله ، ولك بعد هذا التوضيح لطبيعة العمل الذي أنجزته في « قصة الأدب في العالم » أن تقدر لنفسك كم عانيت في جمع عشرات من النماذج الأدبية وترجمتها على طول أربعة أجزاء.

وكنت قبل مغادرتي ل إنجلترا عائدا إلى مصر ، قد أعددت شطرا كبيرا من أدب القرن العشرين . ليكون الجزء الخامس ، لكنني لأمر ما ضاقت نفسي على مدى سبعة أعوام ، من عمل لم أكن فيه إلا تابعا لتابع ، كنت أشعر أنني بمثابة ظل للظل إذا أمكن أن يكون للظل نفسه ظل ، لكنني رجل من هؤلاء الناس الذين يرتبطون بالعهود ، ولقد تعهدت أن أؤدي هذا العمل فأديته ، أتممت منه الأجزاء الأربعة التي بدأت منذ بدايات الأدب هنا وهناك من مراكز الحضارات ، وبلغت بها آخر القرن التاسع عشر ، ثم أعددت - كما ذكرت - معظم مادة القرن العشرين لتكون جزءا خامسا ، لكنني عند ذلك الحد لم أستطع مغالبة نفسي الساخطة ، فأبيت للجزء الخامس أن يشهد النور ، ولا بد

أن يكون مخطوطه ، مدشوتا ، إلى الآن في أكديس المخطقات الورقية عندي ،
والتي لم أعد أعرف لها أولا من آخر .

٧

انتهت الحرب العالمية الثانية في صيف ١٩٤٥ ، ولم تمض إلا بضعة أشهر
بعد انتهائها . حتى أقيمت الدورة الأولى لهيئة الأمم المتحدة في لندن (أصبح
مقرها منذ الدورة الثانية مدينة نيويورك) ، واضطر بلد عربي إلى الاستعانة
بالسفارة المصرية في لندن ، لتعيره ثلاثة من المصريين المقيمين هناك حينئذ .
يصلحون أن يكونوا أعضاء في وفده الرسمي إلى تلك الدورة الأولى لهيئة الأمم
المتحدة ، وكنت أحد الثلاثة الذين اختارهم السفارة ، فأتيح لي - للمرة
الأولى ، وربما للمرة الأخيرة أيضا أن أمضى نحو ستة أسابيع ، على مقربة قريبة
من كبار الساسة في العالم إبان تلك الفترة الهامة ، التي أعقبت الحرب مباشرة
والتي ظن هؤلاء الساسة الكبار أنهم إنما جاءوا ليضعوا فيها أسسا للسلام الذي
لا نستطيع بعدئذ أن تهزه نازية أو فاشية أو ماشاكلها من نظم .

كانت فرصة نادرة لأرى ليوث السياسة في عرينهم ، فأرى كيف يعتركون
بالخيلة الناعمة والخدعة المغلفة بالحلوى ، فخرجت آخر الأمر ، من كل ما
رأت عيناى وسمعت أذناى ، كافرا بتلك اللعبة الصيبانية التي يسمونها
«مياسة» ، وكم من مرة همست لنفسى مانسب قوله إلى الإمام محمد عبده :
لعن الله السياسة ، وساس ، ويسوس ، وسائسا ، ومسوسا . لماذا ؟ لأننى
ما وجدت في ألعيب الساسة بعضهم على بعض ، إلا مهارة تشبه مهارة
الحواة ، تخرج الأرانب من قبعات خالية . فهم - مثلا - يضعون صيغة
معينة ، يحلون بها مشكلة معينة . ويوافقون عليها بالإجماع . ثم ماهى إلا أن

يستخدم الخلاف على تأويلها ، وينهض من هنا خطيب ومن هناك خطيب ، ومن هذا البلد فقيه ومن ذلك البلد فقيه ، يبذلون كل ما في مواهبهم من ذكاء - لتأويل الصيغة المتفق عليها تأويلا يخدم وجهة نظره الوطنية .

قلت لنفسي إزاء هذه الألاعيب : لو كانت « السياسة » علما كسائر العلوم الدقيقة للضبوطة ، لما كان هنالك مجال ل هؤلاء الحواة ، ولا تكشف الغطاء عن مهاراتهم المزعومة . لأنها لو كانت في دقة العلم لما تعددت التفسيرات والتأويلات ، وإذا كانت الصيغة التي وافقوا عليها محلا لاختلاف التفسير والتأويل ، فلماذا لا يضعون لأنفسهم صيغة أدق وأوضح وأشد حسما ؟ وهكذا خرجت من تلك الخبرة بدرس تعلمته عن السياسة ، ما يزال إلى هذه الساعة هو الدرس الذي يشكل وجهة نظري ، وهو أن العمل السياسي - بهذه الصورة الشائعة - لا يصلح له إلا عقول تنقصها الرغبة في دقة التفكير العلمي .

ثم سنحت لي بانتهاء الحرب فرصة أخرى من نوع آخر ، وهي فرصة أتاحت لي ترجمة ما يقرب من ثلاثمائة بيت من شعر العقاد إلى الإنجليزية شعرا ... كيف ؟ أرادت جامعة لندن أن تقيم لقاء ثقافيا على مدى أسبوع (أو أكثر من أسبوع ، لا أذكر) للإنجليز الذين هم في سبيلهم إلى مزاولة أعمالهم في ربوع الشرق العربي . فوضعت خطة لبرنامج ثقافي وإعلامي ، يزود الحاضرين بزيادة فكري عن العرب .

وأرسلت جامعة لندن إلى السفارات العربية ، لتوزع الموضوعات المقترحة على علماء العرب وأدبائهم ، ممن تصادف وجودهم في إنجلترا . وكان أن تلقينا - أنا وصديقي المرحوم الدكتور محمد النوبسي - ما يشبه التكليف من

سفارتنا المصرية ، بأن نتفاسم الحديث عن حياتنا الأدبية ، فاما الدكتور النوبسى فيقول الأدب العربى القديم ، وأما أنا فأقولى الأدب العربى المعاصر . وكانت جامعة لندن قد اقترحت فى خطابها ، أن يدار حديث المتحدث على رجل واحد ، يتخذ منه المتحدث نموذجا للتعبير عن المناخ الوجدانى والفكرى السائد فى الفترة التى يدار عليها الحديث . فوقع اختيارى على «العقاد الشاعر» .

لقد كنت أرى فى العقاد الشاعر - ومازلت أرى - تعبيرا قويا وصادقا عن أهم ملامح مناخنا الفكرى والشعورى فيما بين الحربين العالميتين . لأنه رفع لواء الحرية بكل معانيها ، ولاخلاف على أن مطلب الحرية فى حياتنا الثقافية كلها ، منذ الاحتلال البريطانى ، إنما كانت تدور عجلتها حول محور رئيسى هو فكرة «الحرية» ، لكن للحرية وجوها كثيرة ، أحدها الحرية السياسية . وحين أقول عن شعر العقاد إنه جاء تعبيرا قويا وصادقا عن تطلعنا للحرية ، فإنما قصدت شيئا أكثر جدا من مجرد التحرر من مستعمر خارجى أو من مستبد داخلى ، إذ قصدت إلى حرية الإنسان من حيث هو فرد مستقل يصنع لنفسه قرار حياته ، ليكون مستولا بعد ذلك عن قراره ذاك أمام الله وأمام الناس وأمام نفسه . فتلك الحرية الفردية - كما أراها - هى الأساس لكى تتحقق كل حرية أخرى . وأحسب أن العقاد فى حياته الفردية ، منعكسة فى شعره ، نموذج حى ناطق لما أردت عرضه على الحاضرين .

وعندما بدأت إعداد المحاضرة ، لم أكن أحلم بأن الأمر سينتهى بى إلى جهد من نوع نادر ، وذلك أنى رأيت - بعد أن سرت فى إعداد المحاضرة شوطا - أن الصورة التى سوف أقدمها للناس ستظل كالدخان العالق بالهواء ، ما لم أقدم نماذج من شعر العقاد ، وهل تكون ترجمة الشعر إلى لغة أخرى - إذا

أريد لها أن تترك في السامع أقوى أثر ممكن - إلا شعرا ؟ إذن فلا جرب قدرتي في هذا السيل ، وإذا عجزت فلا تفتح عندئذ بترجمة نثرية لمعان الآيات المترجمة ، ووفقني الله - بعد جهد ذهني مركز لعدة أيام - توفيقا يشهد عليه أن مجلات الشعر هناك (وفي أمريكا) نشرت ما أرسلته إليها من تلك النماذج .

٨

كنت لم أزل ماضيا في إعداد رسالتي للدكتوراه ، وموضوعها - كما ذكرت - هو « الجبر الدالي » - وهو موضوع - كما ترى - يمس حرية الإرادة بصفة أساسية وجوهرية . ودون أن أتعهد في البداية أن أنجح في بحثي مع هذا المذهب أو ذاك من مذاهب الفلسفة ، فقد جاءت الأفكار منساققة نحو شيء يشبه مذهب برجسون في فكرته عن التطور الخلاق ، وعن طبيعة الحياة كيف تبدع ما هو جديد ، كما انسافت الأفكار كذلك نحو شيء يشبه حرية الإنسان عند بعض فلاسفة الوجودية .

وبينا أنا ماض في طريق ذاك ، أعلن عن تعيين الدكتور ألفرد آير (وكان إلى ذلك الحين أستاذا في جامعة أكسفورد) رئيسا لقسم الفلسفة في الكلية الجامعة بجامعة لندن ، وجريا على العرف المألوف ، كان على الأستاذ الجديد أن يفتتح عمله بمحاضرة عامة ، وأعلن بالفعل عن موعد تلك المحاضرة ، لم أكن قرأت شيئا للدكتور آير ، فرأيت ضرورة أن أعرف عن الرجل شيئا قبل استماعي لمحاضراته العامة ، فكان أول ما قرأته من كتبه ، كتابه الذي يلخص به اتجاهها فلسفيا ظهر أولا في فينا خلال العشرينيات من هذا القرن ، ثم أخذت دائرته تتسع ، وهو اتجاه أطلق عليه أصحابه اسم « الوضعية المنطقية » ثم شاع له بعد ذلك اسم آخر لعله أنسب وهو « التجريبية العلمية » ، لما إن تلقيت

الفكرة الأساسية في هذا الاتجاه ، حتى أحسست بقوة أنني خلقت هذه
الوجهة من النظر .

ليس هنا المكان المناسب لذكر شيء من تفصيلات الفكرة ، مما دعاني
إلى تبنيها والدفاع عنها ومحاولة نشرها في العالم العربي - فذلك كله سيرد مكانه
في فصل تال من هذا الكتاب - لكن حسبي هنا أن أقول عن هذا الاتجاه شيئا
واحدا ، وهو أنه يقصر الفكر الفلسفي على تحليل ما تقدمه لنا العلوم من قضايا
أساسية ، تحليلا يكشف عن الجذور الأولية التي منها تنبت هذه الفكرة
العلمية أو تلك ، مما هو متضمن في مجالات العلوم المختلفة ، وبهذا نعنى
الفلسفة من أن يكون لها هي نفسها قضاياها الخاصة بها عن أى شيء خاص
بالكون أو بالإنسان ، لماذا ؟ لأننا في عصر العلم هذا ، نسلم زمام الكشف عن
حقائق الأشياء إلى رجال العلم ولهم مناهجهم وأجهزتهم التي تمكنهم من
الوصول إلى نتائج صحيحة ، لكن العلم إنما يبدأ بحوته في أى مجال ، من
نقطة بعينها ، ثم لا يسأل ماذا يسبق تلك النقطة مما يشبه جذور الشجرة الدفينة
تحت التراب ؟ فيكون هذا «التأصيل» مهمة الفلسفة .

وسأترك الحديث في هذا إلى حينه ، مكثفيا بالقول بأنني حين عدت إلى
مصر (في خريف سنة ١٩٤٧) كان قد تبلور فكري في شعبتين : إحداهما
وجوب الأخذ بروح الثقافة الأوروبية المعاصرة ، لعلها تنتهى بنا إلى مثل ما
انتهت بأصحابها إليه من وضع الإنسان الفرد في مكانة تشبه التقديس ،
والثانية هي وجوب الدعوة إلى التجريبية العلمية ، لأنها إذا كانت مجرد اتجاه
فلسفي هناك ، فهي بالنسبة للأمة العربية ضرورة . إذ من شأنها أن تضبط
اللفظ في مجال التفكير العلمي ضبطا صارما ، وهو ما أظننا في أشد الحاجة
إليه ، وسوف أورد ذلك فيما بعد بشيء من التوضيح .

وعدت إلى مصر ، ونقلت إلى جامعة القاهرة (وكان اسمها يومئذ جامعة فؤاد الأول) مدرسا بقسم الفلسفة في كلية الآداب ، وماكدت أشمر عن ساعد العمل الجاد في سبيل المذفين المذكورين ، حتى عوقفتي معوقات ، سرعان ماتغلبت عليها بوقفة إرادية حازمة وحاسمة .

فلم تكن قد مضت بعد عودتي أشهر قليلة ، حتى دعاني وزير التعليم ، ودعا معي المرحوم محمد بدران ، وقال لنا إن «أمرأه صدر إليه من القصر للملكى ، بأن يترجم إلى العربية كتاب «آثرت الحرية» لكرافتشكو ، الروسى الذى أفلت من استبداد الحكم فى بلاده ، وأخرج للناس هذا الكتاب ليوضح لهم حقيقة الحياة فى روسيا . وأضاف الوزير لنا ، بأن القصر يريد للترجمة أن تنجز فى ثلاثة أشهر ، ولما كان يعلم عنا قدرة حاجته فى هذا المجال ، فهو بدوره يكلفنا بأداء هذا الواجب خلال الأشهر الثلاثة ، ومن ناحيتى حاولت التخلص ، فلم يدع لى الوزير مجالاً للحديث ، ولقد أخرجنى بما كان يعرفه عني من تقدير له .

اتفق معي الأستاذ بدران على أن يتولى هو الربع الأول والربع الأخير من الكتاب ، وأن أتولى أنا الربعين الثانى والثالث فى سياقهما المتصل . ولم يفتنى بالطبع ما كان يخفيه فى نفسه من غرض فى هذا التقسيم ، وهو أن يوضح اسمه على الغلاف قبل اسمى ، لكننى مع ذلك وافقت مبهتسا فى إشفاقى ، لأن العمل كله سخرة ألقيت على كاهلينا بصورة لا تجوز إلا فى بلد يسوده العلفيان ، ولا يخفف من وقع السخرة أن يحمى الاسم أولا أو أن يحمى ثانيا . ومع ذلك فلا بد لى أن أذكر هنا كيف كنت أرتعد فرعا أثناء عملية

الترجمة ، كلما ورد وصف من تلك الأوصاف الخفيفة للطريقة التي كان يحكم بها الشعب الروسي كما رآها كرافتشنكو ، ولقد أنجزت نصيبي في أقل من شهرين ، وظننت أنني بعد ذلك سأفرغ إلى عملي ، وأذكر أنني ، لكي أخرج ترجمة ذلك الكتاب من حياتي ، خصصت له ساعتين بعد أذان المجر من كل صباح ، ثم أبدأ يومي وكان شيئا لم يكن .

لكنني إذ فرغت من «آثرت الحرية» وقعت في حفرة أخرى ، برغم أن الأمر هذه المرة لم يصدر من «جهات عليا» - على حد العبارة المألوفة - بل صدر من أستاذ أكن له الحب والتقدير ، هو الأستاذ أحمد أمين . وذلك أن الجامعة العربية (وكان الأستاذ أحمد أمين عندئذ مديرا للإدارة الثقافية بها) قررت ترجمة «قصة الحضارة» تأليف ولديورانت ، ومرة أخرى طلب إلى الأستاذ محمد بدران وإلى أن نضطلع بهذا العمل ، فبدأنا معا بالمجلد الأول ، وهو يحتوي على خمسة أقسام (صدر كل قسم منها كتاب مستقل في ترجمته العربية) فكان نصيب الأستاذ بدران «مصر» و «الصين» وكان نصيبي «نشأة الحضارة» و «الهند وجيرانها» و «اليابان» - لكنني بعد هذا المجلد الأول نفضت يدي من هذا المشروع الضخم ، ويكني أن يعلم القارئ أن الترجمة مازالت مستمرة في أجزائه ، برغم أن ماصدر منه حتى الآن بلغ الجزء الثلاثين أو مايقرب من ذلك ، فهو موسوعة ضخمة . تعرض أطوار الحضارة عرضا خلايا ، ولو كنت طاوعت النصيح بأن أمضي في ذلك المشروع . لما كتبت ورقة واحدة في تخصصي العلمي ، ولا في بسط وجهة نظري الثقافية

ومع ذلك فما نفضت يدي من «قصة الحضارة» إلا لأتورط مرة تالفة . لكن العمل هذه المرة كان متصلا بالدراسة الفلسفية على وجه من الوجوه . إلا أنني مع ذلك لم أكن أريد التورط فيه في ذلك الحين ، لأنصرف إلى

عملي ، سواء ما اتصل منه بالتدريس في الجامعة ، أو ما اتصل منه بالحياة الثقافية العامة ، التي ما تركت للمشاركة فيها يوما واحدا منذ بدأت حياتي العملية ، أما العمل الذي اعترضني هذه المرة ، فهو ترجمة كتاب «تاريخ الفلسفة الغربية » لبرتراند رسل والكتاب ضخيم ، ويقع في ثلاثة أقسام : الفلسفة اليونانية ، والفلسفة الوسيطة ، والفلسفة الحديثة . وكان هذا الكتاب قد صدر أثناء وجودي بالمجلترا ، وقرأته هناك أول صدوره ، ووجدت فيه عرضا جديدا مبشرا لتاريخ الفلسفة ، لأنه يربط علاقات وثيقة بين الفكر الفلسفي من جهة ، والظروف الاجتماعية السائدة في العصر المعين ، من جهة أخرى ، مما يبين بياضا جليا أن ذلك الفكر الفلسفي هو انعكاس مباشر للحياة كما يجري في دنيا الواقع .

ترجمت الجزءين ، الأول والثاني ، ولأمر ما رفضت رفضا جازما أن أكمل الجزء الثالث ليكمل العمل ، والخير في أن أمسك عن ذكر الظروف التي حملتني على ذلك الرفض . وعلى أية حال ، فقد أسدلت بهذا ستارا على ما أسميته بمرحلة الانتقال من سبقي العقلية ، لأبدأ مرحلتى الجديدة ، التي دعوت خلالها إلى هدفين : الأخذ بروح ثقافة العصر ، وأن تكون التجريبية العلمية ضابطا للفكر في مجالاته العلمية .

وكأنما أراد لي الله أن تكون بين يدي الأداة التي أستطيع بها أن أعبر ما بيني وأمامي من مرحلة التحول إلى المرحلة التي تليها ، والتي استقر عليها الفكر عشرين عاما (١٩٥٠ - ١٩٧٠) وهي التي أشرت إليها فيما أسلفته ، قائلا إنني سرت خلالها على خطين متوازيين : أحدهما الدعوة إلى ثقافة العصر ، والآخر الدعوة إلى منهج التجريبية العلمية في صياغة الأفكار . أقول بإذن مشيئة الله كأنما أرادت أن تضع بين يدي الأداة التي أستعين بها على الانتقال

من مرحلة إلى مرحلة ، وذلك أن لجنة التأليف والترجمة والنشر ، قد أوكلت إلى ... باعتبارى عضوا فيها ... الإشراف على مجلة الثقافة التى كانت تصدرها فكانت لي فرصة الكتابة الأسبوعية ، لأفتح كل عدد منها بمقالة ، فإذا كنت أكتب أسبوعا بعد أسبوع ؟ كنت أكتب ما يصح أن أطلق عليه اسم القنابل للتفجيرة ، لعلها تنسف جزءا من ألف جزء في الإطار الثقافى العتيق الذى كنا ما تزال نعيش فيه ، ورغم فترة من الاتصال بحضارة الغرب امتدت بنا ... حتى ذلك الحين ... مائة وخمسين عاما ، ورغم زيادة أعداد المتعلمين إلى أعلى مستويات التعليم ، فذلك كله لم يزحزح إلا قليلا مجموعة من القيم ذهب زمانها ، وأبشعها قيمة السلطة لمن يتولاها ، ولقد جمعت مجموعة المقالات التى كتبتها على مدى ثلاثة أعوام أو ما يقرب منها ، في كتابين : أولها كتاب «شروق من الغرب» واسمه هذا دال على روح محتواه ، والثاني كتاب أسميته (في طبعته الأولى) «والثورة على الأبواب» وقصدت بذلك أن تلك الأفكار الغاضبة الساخرة النائرة ، إنما نشرت كلها قبيل قيام الثورة في يوليو ١٩٥٢ ، لكنني لاحظت فيما بعد أن حرف الواو الذى يبدأ به العنوان كثيرا ما يسقط عند المتكلم أو الكاتب ، فيصبح العنوان دالا على شيء آخر غير مقصود ، فجعلت عنوان الكتاب في الطبعة الثانية «الكوميديا الأرضية» وربما جاء هذا العنوان أكثر دلالة على روح مضمونه الفكري .

الفصل الثالث

دعوة إلى ثقافة العصر

١

أبدأ حديثي عن هذه المرحلة في مسيرة العقل الذي أروى قصة تطوره ،
باعتراف أعترف به عن نفسي في ذلك الحين - أواخر الأربعينيات وأوائل
الخمسينيات - بأنني حين دعوت إلى الأخذ بثقافة الغرب - والغرب هو
« العصر » لأنه هو صانع حضارة عصرنا - كنت في تلك الدعوة على كثير من
التطرف ، لأنني عندئذ نظرت إلى الأمر من جانب واحد ، هو جانب
« العصرية » التي لا بد فيها في إنسان اليوم ، لكنني أهملت الجانب الآخر
الذي لا بد منه كذلك حفاظاً من أي إنسان معاصر على هويته الخاصة التي
صنعها تاريخه . فجاءت نظرتي إلى « الثقافة » المنشودة نظرة مبتورة ، تثبت
جانبا وتهمل جانبا آخر . ولم أصحح هذا الخطأ إلا في أول السبعينيات ، كما
سأروى في المكان المناسب من هذا الكتاب .

لكنني الآن مقيد بتصوير المرحلة الفكرية التي اجتزتها في الفترة المشار
إليها ، وهي أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات ، أو قل : إلى آخر
الخمسينيات . فعندئذ تصورت أمامي صورتين : إحداهما الصورة الحضارية
التي رأيتها في أوروبا ، وأوروبا - كما قلت - هي في عيني إذ ذاك هي
« العصر » ، وأما الصورة الأخرى فهي ما عرفته عن بني وطني - فكما يتمنى

الوالد لولده الكمال ، ويؤذيه غاية الإيذاء أن يلصق فيه شيئا من النقص حتى ولو كان تألفها يسيرا ، وربما ضربه وأغلظ له في التأنيب بسبب حبه له .
فكذلك أقول عن نفسي فيما تصورته وصورته عن مصر في ذلك الحين ،
والحق أني في تصوير النقص الذي تخيلت وجوده في حياتنا ، ورأيت ضرورة
التخلص منه ، لم أعمد في ذلك إلى تحليل علمي ، بل كنت في أكثر الحالات
ألجأ إلى التصوير الأدبي ، ولا بد لي هنا من لفت الأنظار إلى الفارق الكبير بين
الطريقتين في الكتابة عن موضوع بذاته : الطريقة التي يجوز لنا تسميتها
بالطريقة العلمية ، والتي تتناول الموضوع تناولا مباشرا بالتحليل والمعالجة ،
وأما الأخرى فهي طريقة التصوير الأدبي ، والشرط الذي لا بد من توافره هنا
هو أن تعرض الفكرة المقصودة عرضا غير مباشر ، وذلك بأن يقيم الكاتب
شكلا ما يجسد به فكرته تجسيدا من شأنه أن يجعلها أرسخ أثرا في نفس
القارئ .

لجأت فيما كتبت عن الحالة كما تصورتها في مصر ، إلى الضرب الثاني ،
أعني إلى التصوير الأدبي ، فليس أمامي الآن إلا أن أعرض على القارئ نماذج
من ذلك التصوير .

لقد رأيت في حياتنا كثيرا من الظلم والقهر والاستبداد والتسلط والتنافر
والكراهية . مما أدى و نهاية الأمر إلى فقدان الفرد لكرامته وحرية
واستقلاله فصورته ذلك بقلم المؤمن بأنه لا أمل في خلق مجتمع جديد إلا إذا
سلمت وحداته البشرية أولا وقوى بنيانها ، ففي مقالة عنوانها « الكوميديا
الأرضية » قلت :

يحكي أن شاعرا كان اسمه « دانتى » ، عاش في قديم الزمان وسالف العصر

والأوان ، قد كتب قصيدة طويلة عظيمة ، أسماها له الناس من بعده « الكوميديا الإلهية » طاف فيها بصحبة أستاذ له قديم من الشعراء الأولين ، هو « فيرجيل » ، طاف بالبحيم فوصف من شهدته فيها من الآثمين ، وما شهدته منصبا عليهم هناك من عذاب أليم .

ثم شاء الله - ولا راد لمشيئة الله إذا شاء - أن يبعث « دانتى » حيا شاعرا كما كان ، وأن يبعث معه « فيرجيل » دليلا هاديا كما كان أيضا ، وعادت لدانتى شهرته القديمة في وصف الأحوال ، فكان أن زار بلدا يقال عنه إنه بلد العجائب ، حتى إذا ما رجع إلى بلاده ، عمد نورا إلى ما كان قد كتبه في حياته الأولى ، وأدخل عليه تغييرا وتحويرا ، يناسب العصر الحديث . مستفيدا مما علمته التجربة في بلد العجائب ، وإدراكا منه بأن الشاعر الحق لا مندوحة له عن مسابقة الزمن لكنه هذه المرة أطلق العنوان بنفسه على قصيدته . ولم يترك ذلك للأجيال القادمة ، كما قد فعل أول مرة ، فاختار عبارة « الكوميديا الأرضية » عنوانا لقصيدته الجديدة .

وهناك خلاصة وافية لوصف البحيم في « الكوميديا الأرضية » كما كتبها الشاعر القديم الحديث .

يقص علينا « دانتى » كيف سار في صحبة دليله « فيرجيل » حتى بلغا باب البحيم الأرضي . فقرأ على قمة الباب هذه الأسطر الآتية مكتوبة بماء الذهب : « ادخلوا إلى مدينة الأحرار ، ادخلوا إلى أرض العذاب ، ادخلوا بين من ضلت بهم السبيل ، فيا أيها الداخلون ، انفضوا عن أنفسكم عند مدخلي كل رجاء » .

ويدخل الرجلان ، فإذا بالبحيم هوة سحيقة ، في هيئة واد طويل

مديد ، رأسه عند مركز الأرض ، وقدمه عند حافة البحر وجوانبه متدرجة
درجات عراضا ، وعلى هذا الدرج حشر الآتون ... ٩٩

وتأخذ المقالة بعد ذلك في وصف رحلة الشاعرين في حلقات الجحيم
ليشهدا في كل حلقة من حلقاتها العشر فريقا من الآتين يلقى من العذاب ما
يتناسب مع إثمه في الدنيا ، على منوال ما صنع دانتى في الكوميديا الإلهية .
لكن مقالتي استخدمت السخرية إلى أقصى مرارتها ، إذ جعلت الآتين
المعذبين أناسا فعلوا الخير وقالوا الصدق وبذلوا الجهد وأرادوا الإصلاح ،
فكان هذا كله محسوبا عليهم لا محسوبا لهم ، ومن أجله حشروا في الجحيم
لينالوا العقاب جزاء ما اقترفوا من حسنات حسبت عند قومهم سيئات .

في الحلقة الأولى من حلقات الجحيم ، شهد الشاعران أولئك الذين
تمسكوا بمبادئهم في حياتهم الدنيا ، فكان جزاؤهم هنا أن تلدغهم الزنابير في
وجوههم وأعناقهم . وفي الحلقة الثانية ، شهد الشاعران أولئك الذين بلغت
بهم الغفلة في دنياهم أن يهتدوا بعقوبهم ، وألا يلتفتوا إلى أجسادهم ليشبعوا
شهواتها ، فكان جزاؤهم هنا أن عصمت بهم ريح قوية ، حتى أخذتهم
راجفة كأنهم الكراكي في العاصفة .

وكان في الحلقة الثالثة من حلقات الجحيم ، أولئك الذين أخذتهم في
حياتهم العفة ، فلم يضرعوا لأصحاب السلطان كي ينعموا عليهم بحقوقهم ،
فكان عقابهم هنا أن يمرضوا في حمأة من طين تحت وابل من المطر . وأما في
الحلقة الرابعة فقد شهد الشاعران أولئك الذين ضجوا في دنياهم طلبا
للإصلاح ، فأفسدوا على النيام نعاسهم وأحلامهم . فكان جزاؤهم هنا أن
يتشعبوا فريقين ، كل فريق منها يدحرج جلاميد الصخر في اتجاه مضاد

للفريق الآخرين ، حتى يصطدم الفريقان في الطريق ، فتعود جلاميد الصخر إلى حيث كانت أول الأمر ، وهكذا دواليك .

وحشر في الحلقة الخامسة أولئك الذين أخذتهم في حياتهم دقة الحساب ، فلم يتهاونوا في شيء ، ولم يؤخروا موعدا عن زمنه المحدد ، ولا أرجأوا عمل يومهم إلى غد ، فهؤلاء أضرقوا إلى قاع بحيرة من الطين السائل ، وكانت أنفاسهم المعبدة تظهر على سطح البحيرة فقاقيع تتفزع لتنفجر ، وحدث لأحدهم أن طفا على السطح لحظة ، وكان الشاعران على مسمع منه ، فقال لها : إن جريمتنا هي أننا في حياتنا كنا نحارب الفوضى التي ضرت بجندورها في أرجاء البلاد .

فلما بلغ الشاعران حدود الحلقة السادسة ، أبصرا خلال الضباب الكثيف أبرجا وقبابا متوهجة بألسنة اللهب ، وقيل لها إن ذلك مدخل إلى مدينة الشيطان ، ودخل الشاعران فرأيا سهلا مسيحاملاته أجداث مكشوفة لا يسترها غطاء وفي كل منها ألسنة النار تموج لتحيله إلى رماد ثم يعود جسدا من جديد لتعود إليه ألسنة النار ، وذلك لأن هؤلاء الآمين قد حولت لهم أنفسهم الشريرة أن يشجعوا في الرأي ليكونوا أحرار العقول ، فحققت عليهم هذه الفضيحة للنكرة .

وفي الحلقة السابعة رأى الشاعران جماعة غرقى في نهر من دماء ، وقيل لها إنها جماعة نأت بنفسها عن معارك السياسة لتحيا حياة التفكير الهادئ ، على أن هذه الحلقة السابعة كانت ذات شعبتين ، وكانت الشعبة الثانية مخصصة لمن كانت أخذتهم في حياتهم غيرة على الضعفاء والمرضى والمعوزين ، فهؤلاء انقلبوا هنا أشجارا جافة قصيرة ، وإذا انكسر من تلك الأشجار اليابسة فرع ،

سالت منه دماء كدرة ، وحتى إذا ما أثمرت الأشجار جاءت ثمارها مسمومة .
وخصصت الحلقة الثامنة لمن كانوا في حياتهم لا يراهم ولا ينافقون ،
فغمسوا هنا في حفرة مليئة بقار يغلى ، وقد يحدث المينة بعد العنية أن يعلو
الآثم بظهره فوق سطح القار من لدغ الألم ، ثم يختنق في سرعة أين منها لحة
البرق الخاطف ، فكما تقف الضفادع من بركة للماء عند حافتها ، لا يبدو فوق
الماء منها إلا خياشيمها . كذلك وقف هؤلاء الآثمون في لجة القار ، ولكن
مرعان ما يأتيهم الحارس فيغوص الجاة تحت لجة الموج .

وفي الحلقة التاسعة حشر أولئك المجانين البلهاء الذي استنصحووا في حياتهم
فتنصحووا بالحق ، فألبسوا كل واحد منهم في الجحيم قلنسوة ثقيلة من الرصاص ،
وكما ثقلت القلنسوة على رأس المذنب حتى مال عنقه إلى صدره ، ألجبه الحارس
بسطه على ظهره ، قائلا له : اعتدل كما اعتدلت في دنياك صدقا في القول
وإخلاصا في العمل .

وفي الحلقة العاشرة والأخيرة ، كان أولئك الذين لم يتشفعوا في حياتهم
بشفيع ، ولا توسطوا بوسيط ، وأخذوا يعملون في صمت ، مع أن الله قد أراد
لهم أن يملأوا الدنيا صغبا وضجيجا كلما أدوا عملا أو نطقوا بكلمة ، فكان
جزاء هؤلاء في جهنم أن يتزلوا في قاع الجحيم ، وهو بحر من ثلوج يبدو فيه أشباح
المعذبين ، كأنما هي ذباب يضطرب في وعاء من البلور ، وكتب عليهم هناك ،
أن يقرض بعضهم عظام بعض من الجوع ، كما تفعل الكلاب الجائعة ...

تلك هي إحدى الصور الأدبية التي صورت بها - في أوائل الخمسينيات -
ما انطبعت به نفسى حيثلند من فوضى القيم في حياتنا ، بحيث انقلبت أعلاها
على أسفلها . ليعاقب الحسن ويكافأ المسيء ، وربما أكون قد أسرفت في

القسوة . لكنها قسوة المواطن يحب وطنه ، ويثبته أن يراه قد تنكب عن جادة الطريق .

وسأورد هنا صورة أخرى مما كتبت في ذلك الحين - وكان ما كتبت منها يعد بالعشرات - كلها يدور حول المعايير المحيطة التي سادت حياتنا ، مما يستحيل معه أن تتحمل نصيبها من تبعات العصر الذي نعيش فيه . والصورة الأدبية الأخرى التي سوف أوردتها الآن ، هي انعكاس لما أحسسته بالظلم الذي اسودت له سماؤنا ، ولست أقصد الظلم والعدل بمعناها في ساحات القضاء ، بل أقصد بها المعنى الذي أراده أفلاطون حين تناول معنى « العدل » في الأقسام الأربعة الأولى من محاورة « الجمهورية » وانتهى به إلى أن العدل الاجتماعي إن هو إلا وضع الأفراد في مواقع تتناسب مع قدراتهم .

فتحت عنوان « الظلم » كتبت ما يأتي :

كان الفتي في عامة الثاني عشر ، أو الثالث عشر ، طويلاً نحيلاً ، في عينه اليمنى حول ظاهر ، ولا يفارق عينيه منظار التوت ذراعاه فمال على أنفه . وكانت تبدو على الفتي علامات البلاء التي لا يخطئها النظر .

سأل أباه ذات يوم إذ هما على مائدة الغذاء . فقال :

- كلمة « ظلم » مامعناها ؟

- وأين سمعتها ؟

- سمعت رجلاً يصيح بها في الطريق ، يصيح بها وهو يدفع عربة صغيرة عليها بطيخ وشمام ، كان الشرطي من ورائه يصفعه ويركله .

- الظلم هو أن يوضع الإنسان في غير موضعه اللائق به ، فإذا جلست

الخادمة على مقاعدنا الحربية ، فذلك ظلم ، وإذا أسندت الرياسة إلى من لا يستحقها ، فذلك ظلم ، وإذا أخذ العامل أجرا على غير عمل ، فذلك ظلم ، وإذا ظفر بالراحة من لم يعمل ، فذلك ظلم ، كذلك من الظلم أن يفلت من العقاب من هو حقيق به ، وهكذا . كل هذه أمثلة لناس وضعوا في غير أماكنهم الصحيحة .

سمع الفتي هذه الإجابة من أبيه في إنصات ظاهر ، وكأنما أعجبه رنين الكلمة ، فراح يرددّها وهو بعد على مائدة الغذاء ، وبلغ إعجابه بالكلمة أن كان ينطق بها في لغات مختلفة ، ثم يضحك ضحكاته البلهاء .

ولما أصبح صباح اليوم التالي ، ارتفعت أم الفتي لما رأته في كل ركن من أركان الدار ، إذ راح الغلام منذ الصباح الباكر يكتب بقطعة من الطباشير كلمة « ظلم » كتبها على المقاعد والموائد والجدران ، يكتبها أينما وجد مكانا يصلح للطباشير أن يخط عليه . فهي على أواني المطبخ . وهي على البلاط ، وهي على جوانب الأثاث . وهي على السجاد القائم ...

ونودي الغلام وسئل عما فعل ، فلم يزد على أن يضحك ضحكة بلهاء ، وماذا يصنع الأبرار في ابن لها تعلمان فيه البلاءة ؟ انتهرته أمه وسهره أبوه . وتهده بالعقاب الصارم إذا عاد إلى مثل هذا العبث ، ثم طفقت الأم من فورها تمسح « الظلم » من أجزاء بيتها بخرقة بالية !

ومضى يوم واحد ، جاء بعده الجيران يشكون الغلام لأبويه ، فقد ظفر بقطعة من الصحم ، وراح يتسلل إلى حيث استطاع سبيلا من دورهم ، وأخذ يخط كلمة « ظلم » على الأشياء فيفسدها ، حتى أثلف للتجيران أبوابهم ونوافذهم وجدرانهم وأثاثهم .

فضربه أبوه ، وسأله في غيظ قائلا :

.. ما الذى يغريك بهذه الكلمة تكتبها في كل مكان ، تكتبها لنا بالعلباشير ، وللعجيران بالفحم ؟

وأجاب الغلام بعينين دامعتين : لست أدري يا أبت ! اعف عني هذه المرة ولن أعود لكن لم يكذب بضمي يوم آخر ، حتى جاء أصحاب الدكاكين المجاورة يشكون الغلام لوالديه ، فقد ظفر هذه المرة بما ليست تمحى آثاره في يسر ، كما محيت آثار الفحم والعلباشير ، ظفر بوعاء فيه طلاء أسود وفرجون ، جاء به من حمارة قريبة يقام بناؤها ، وراح يغافل أصحاب الدكاكين ويكتب أمام متاجرهم ، على الطوار . « الظلم » « ظلم » .. فشوه الطريق بخطه الرديء من ناحية ، وأساء إلى المتاجر وأصحابها من ناحية أخرى ، لأن هؤلاء يريدون إغراء الزبائن بما يكتب أمام متاجرهم ، لاتنفيرهم بالمعنى السيئ والشكل الرديء .

وها هنا بلغ الغيظ من الوالد أبلى مداه ، وجاء بغلامه أمام الشاكين ، يضربه ضربا مبرحا هذه المرة ، حتى مست الرحمة قلوبهم وهم الغرياء ، قبل أن تمس قلبه وهو الوالد .

وسأله أبوه من جديد : ما الذى يغريك بهذه الكلمة تكتبها لنا بالعلباشير ، وللعجيران بالفحم ، ول هؤلاء الناس بالطلاء ؟ فأجابه الغلام بصوت مخنوق بالبكاء : لست أدري يا أبت ! اتركني هذه المرة ولن أعود إلى مثل ذلك أبدا .

لكن الغلام لم يكن عند وعده هذه المرة أيضا ، فقضت ثلاثة أيام لم يعكر صفوها « ظلم » لم يصب أحد من الناس ، وفي اليوم الرابع تأخر الغلام عن

موعد عودته من المدرسة ، وشغل الأبوان ، وبخشا عنه في مظانه كلها ، فلم يثر له على أثر حتى إذا ما كانت الساعة العاشرة أو نحوها من الليل ، دق الجرس ، وأسرع الأبوان في لحظة إلى الباب ، فإذا ابنهما في صحبة رجل من رجال الشرطة .

- قال الشرطي : هذا ابنكم وجدناه ينقر بابا لدار من دور الحكومة بمبرة : فأخذناه إلى قسم الشرطة ، وكتبنا عن الأمر « محضرا » لكننا نريد مواصلة سؤاله وعقابه غدا ، ورأينا أن نسوقه إلى داره ليمضي ليله مع والديه ، حتى لا يشغلان عليه بالا .

ونظر الغلام إلى أبيه نظرة يطلب بها العفو والعطف ، فلم يسأله أبوه عن شيء وبات محزونا .

حتى إذا ما جاء الصبح ، وذهب إلى الدار الحكومية التي أُلّف الغلام بابها بمبراته ، وجد ابنه قد حضر على الباب كلمة « ظلم » ، - حضرها كلمة كبيرة عميقة ، حتى ليدعش الرائي كيف استطاع أن يصنع ذلك كله في ظلمة الليل ، وأين كان الحارس طول الساعات التي استغرقها الفتى في حضر ذلك كله على باب من الخشب الصلب اللتين ؟

واتفق رجال الشرطة مع الوالد الحيران أن يخلوا له سبيل الغلام ، وكان ذلك بمشورة طبيب استشاره الوالد ، في أمر ولده ، فأشار الطبيب بأن يصحب الوالدان ابنهما إلى مكان من الريف لتهدأ أعصابه ، لأنه مريض .

وكم عجب الوالدان وهما في القطار أن يسمعا عجلاته تفرقع على القضبان في صوت واضح لاسبيل إلى إنكاره ! « ظلم » « ظلم » « ظلم » .

كانت هذه - أيضا - صورة أدبية أخرى ، من عشرات الصور التي كتبها

لأعزى بها حقيقة القيم السائدة بالفعل في حياة الناس العسلية ، وليس فيما يجرّونه على ألسنتهم ، ولقد عرضت مقالة « ظلم » بنصّها ، لأنها - مع سائر أنحواتها لأسبيل إلى تخليصها ، والممول في القطعة الأدبية إنما هو الأثر الذي يخرج به القارئ ؟ وكما هو واضح من المقالة ، سيجد القارئ نفسه أمام كابوس الظلم وهو يتعاطف حجبا من الطباشير فصاعدا إلى الفحم فالطلاء فالخفر على الخشب مبراة ، ثم هو الظلم داخل الأسرة وعند الجيران وفي دنيا التجارة وفي دواوين الحكومة .

وأحيل القارئ على مجموعتي المقالات « شروق من الغرب » و « الكوميديا الأرضية » ليجد حياة الناس كما كانت على حقيقتها ، وكما انطبع بها الكاتب ، على أني ألقت النظر بصفة خاصة إلى « خيوط المنكبوت » ليرى فيها صورة مجسدة للتنافس القاسي ، الذي لا يتورع فيه للمنافس أن يدوس منافسه بالأقدام إذا استطاع ، ومن أجل ماذا ؟ من أجل أن يكون على مقربة أقرب من أصحاب السلطان ، كما ألقت النظر مرة أخرى إلى « عروس المولد » ليرى القارئ صورة الحرمان المقرون ببطش الطغاة ، وإلى « عند سفح الجبل » ليرى كم هم بعيدون عن الشعب أولئك الساسة الذين يتوهمون بأنهم خدام الشعب .

٢

كان منطقي ... منذ الأربعينيات فصاعدا - في وجوب الأخذ عن ثقافة الغرب منطلقا مبسطا لا تعقيد فيه ولا التواء . فما دمت قد رأيت البون شاسعا بيننا وبينهم في الحفاظ على حقوق الإنسان وكرامته . وفي تقدم العلوم والفنون ، وفي درجة التواء والرنحاء ونظافة العيش وغرابة الإحساس بالحياة ،

فلماذا لا ننقل إلى أرضنا مثل هذه الشجرة الفينانة المورقة المثمرة لعلنا نقيء إلى ظلها ونأكل من ثمارها . ولم أكن في تلك الأعوام أفرق بين ما يجوز نقله عن الغرب وثقافته وما لا يجوز ، فكل ما عندهم واجب النقل إلينا ، مادمت في حاجة إلى نتائجه . وأسرفت في هذه الدعوة حتى تمنيت - كما قلت في مقدمتي لكتاب « شروق من الغرب » - أن نأكل كما يأكلون ، ونكتب من الشمال إلى اليمين كما يكتبون ، وأن نرتدى من الثياب ما يرتدون

والحق أني في تلك الدعوة إلى ثقافة الغرب يومئذ ، لم أكن مستندا إلى بريق سطحي وكفى ، بل ضربت في حقائق الأشياء إلى جذورها . ألم يكن الإمام محمد عبده هو الذي قال - تعليقا على مشاهداته في إنجلترا - إنه رأى هناك إسلاما بغير مسلمين ، وكان الذي رآه في مصر مسلمين بغير إسلام ؟ نعم فشيء كهذا هو ما وجدته في أخلاق الناس وهم يتعاملون هناك بعضهم مع بعض . ولما كنت دارسا للفلسفة ، وأعلم أن الفلسفة - في أي بلد وفي أي عصر - هي التي تستقطب الثقافة القائمة استقطابا يستخرج منها المبادئ الأولى التي عليها ارتكز البناء الثقافي كله ، فلقد عانيت يومئذ بتحليل التيارات الفلسفية المعاصرة على اختلافها الظاهر ، لأرى إن كانت تلك التيارات تلتقي عند نقطة رئيسية واحدة ، فإذا كان أمرها كذلك - كانت تلك النقطة المشتركة هي المعبرة عن روح العصر .

وإذا أنت أمنت النظر في الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، ويمكن تلورتها في أربعة ، وجدت جذورها المشترك هو اتخاذ « الإنسان » في حياته الدنيوية هو محور الاهتمام . وانظر - على هذا الضوء - إلى تلك الاتجاهات الأربعة : أحدها هو اتجاه الفلسفة التحليلية التي تعنى أكثر ماتعنى بفلسفة العلوم ، والتي هي الفلسفة السائدة في بريطانيا ، لما دامت تصب اهتمامها على التفكير

العلمي ، فهي بالتالي تقصر ذلك الاهتمام على ما هو ذو صلة بحياة الإنسان هنا على هذه الأرض ، وثانيها هو اتجاه الفلسفة البراجماتية الذي له السيادة في الولايات المتحدة الأمريكية ، وأساسه هو أن الفكرة تعد صحيحة إذا كانت نتائجها نافعة للإنسان فليس المهم هو «أصل» الفكرة من أين جاءت وكيف جاءت ؟ بل المهم هو ماذا عساها أن تثمر للإنسان من نتائج تنفعه في حياته ، وثالثها هو اتجاه الفلسفة الوجودية في غربي أوروبا ، ومدار تلك الفلسفة حرية الإنسان في القرار الذي يتخذه لنفسه ليكون بعد ذلك مسئولاً عنه مسئولية خلقية ، ورابعها هو اتجاه الفلسفة المادية الجدلية السائدة في شرقي أوروبا : ومحورها هو أن الحياة الثقافية كلها ، بما فيها القيم الأخلاقية والجمالية ، إنما تولدت عن الحياة الاقتصادية من زراعة أو تجارة وصناعة ، فإذا غيرت من أسس الحياة الاقتصادية المادية ، تغيرت بالتالي دنيا الثقافة ، وإذن ففي مقدورنا أن تشكل العلاقات الاقتصادية تشكيلا ينتهي بنا إلى إقامة حياة إنسانية تصون للإنسان حقوقه .

فإذا كان هذا هو اتجاه الفكر في الغرب ، وهو اتجاه هم الأول هو صون الإنسان من العوامل التي كانت تطحنه طحنا وتقهقه قهرا ، أفيمكن غريبا أن نعمل على نشر مثل ذلك الفكر في بلادنا ، ليفرز لنا مثل الذي أفرزه في حياة الغرب من توفير وتقديس لمكانة الإنسان وكرامته ؟ وإذا كنا نقبل جذور الفكر الغربي المماس لما يشمره في نهاية الأمر من حياة إنسانية كريمة ، فلا مندوحة لنا عن قبول النتائج الفرعية التي لا بد أن تنبثق بالضرورة من تلك الجذور ، ومنها ما هو خاص بالنظرة العلمية الواقعية إلى الأمور ، مادامت أموراً لا صلة لها بمشاعر الإنسان الخاصة ، ومن هنا جاءت دعوتي منذ تلك الأعوام - وإلى يومى هذا - إلى الأخذ الصارم بالنظرة العلمية التجريبية (وتفصيل ذلك

موضعه في الفصل الآتي) مفرقا في حياة الإنسان بين مجالين : مجال التفكير العلمي بكل تفريعاته ، ومجال الحياة الوجدانية بشقي جوانبها ، فما يصلح لذلك لا يصلح لهذا ، فلكل منها مواقف ولكل منها معايير للرفض أو القبول . وفي خصائص النظرة العلمية المطلوبة ، أحيل القارئ على كتابي «قشور ولباب » - في القسم الثاني منه - وإني لأجتزئ هنا سطورا مما ورد في مقالة هناك عنوانها «وجهة الفكر المعاصر» :

«فالطابع الجوهرى الذى يطبع عصرنا الحاضر ، هو - فيما أعتقد - حصر الإنسان نفسه فيما يستطيع أن يشهد ويرى ، ليستخرج من ذلك ما يمكن استخراجه من قوانين ، يستخدمها في حياته العملية ، استخداما عمليا نفعيا ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، فكأنما السؤال الأساسى الذى يلقى الإنسان على نفسه ، ويحاول اليوم أن يجيب عنه ، هو : ماذا أرى من العالم وماذا أسمع ؟ وهل هذا الذى أراه وأسمعه ، يطرد وقوعه اطرادا أستطيع أن أجعل منه قانونا أركن إليه في حياتى العملية ؟

وإن شئت أن تضع ذلك نفسه في عبارة أخرى ، فقل إن طابع عصرنا الفكرى ، هو العلم التجريبي وما يستتبعه من مناهج البحث والنظر ، والفلسفة التى نشأت من ذلك الاتجاه العلمى ، هي الفلسفة التى جرى الاصطلاح أن نسمي بالفلسفة الوضعية ، وجوهرها أن تجعل صدق الخواص أصلا لا يناقش ، لأنه من تلك الفروض المطلقة التى تنبنى عليها معرفة العصر واتجاهاته الفكرية ، والفروض المطلقة لا يسأل عنها ، وإلا فإنها لا تعد مطلقة ، بل نسبية تستند إلى غيرها من مبادئ وأصول ، وليس هناك بالطبع مانع مادي يحول بينك وبين أن تسأل عما يبرر افتراض ذلك الفرض المطلق . لكنك إن

فعلت خرجت على روح العصر السائد .

إن الفلسفة الوضعية التي تمثل عصرنا الحاضر ، لا تكنى بمخالفتها للفلسفات السابقة ، في طريقة الإجابة عن مشكلات بعينها ، بل كثيرا ما ترغض تلك المشكلات ذاتها . فإن كانت تلك الفلسفة السابقة تسأل : ماذا وراء ما يدركه الإنسان بحواسه ، ثم تختلف في الإجابات ، فإن الفلسفة الوضعية تنكر السؤال ذاته ، لأنه يتناقض مع الفرض الأول المطلق ، الذي جعلناه بداية وأساسا للبناء الفكرى كله ، وهو أن الحواس ، وما تأتينا به من خبرة ومعرفة ، صادقة ، وهى الأساس الذى ليس وراءه شيء .

عند الفلسفة الوضعية أن الرؤية بالعين ، أو السمع بالأذن ، هى الملاذ الأخير في إثبات الصديق لدعواك ، أينما يعيش في عصر اتجاهه الفكرى هو أن يقوم الرأى على التجربة بشهادة الحواس ، وأن يكون صديق الرأى مرهونا بإمكان تطبيقه تطبيقا عمليا .

إننا لو سألنا : بماذا يتميز الغرب وحضارته ؟ فلا نعدو الصواب إذا أجبنا بأنه يتميز بالعلم التجريبي . فإذا قلنا ننادى بوجوب الأخذ عن الحضارة الغربية الراهنة ، أخذنا لا نحوط فيه ولا نحفظ ، كدنا بذلك أن نقول بوجوب الاتجاه بحياتنا وجهة علمية ، لكنى نساير العصر الحاضر في نشاطه الفكرى .

٣

في تلك المرحلة من مراحل العمر ، عندما أردت أن أصور لنفسي - وللناس - نموذج الإنسان المتحضر والمتقف كيف يكون ، جاءت عناصر الصورة من وحي ما هو سائد وفق المعايير الغربية الخالصة ، وفيها بلى جزء من المقالة التي كان عنوانها «نموذج المثمن» :

«... لا شك أنك قد رأيت كلمات «الحق» و«الخير» و«الجمال» متجاورة في كثير جدا من المواضع ، كلما أراد الكاتبون أن يعبروا بعبارة موجزة عن أحلام الإنسانية وأمانها ، فهذه الكلمات الثلاث تستطيع أن تجعلها تعبيراً آخر للجوانب الثلاثة نفسها التي يذكرها علماء النفس ، وهي الإدراك ، والوجدان ، والتزوع . «فالحق» هو ما ننشده في حالات الإدراك ، و«الجمال» هو ما نبتغيه في حالات الوجدان ، والخير هو ما نقصد إليه في جانب التزوع أو السلوك . وسيرسم صورة الإنسان المتمدن على أساس هذه الجوانب الثلاثة .

فأهم ما يميز الإدراك عند «التمدن» في عصرنا هذا ، هو التقيد بالواقع ، وإدراك الواقع كما هو ، يتطلب القضاء على الخرافة بكل ما يتصل بها من لواحق وأتباع ، وللخريف مظهران أساسيان في طريقة تحليلنا للحوادث والظواهر ، الأول أن نعلل حدوث الأشياء المحسوسة بأشياء غير محسوسة ، والثاني أن نعلل شيئا محسوسا بآخر محسوس ، لكنه لا يرتبط معه ارتباطاً يدل عليه طول الملاحظة ودقة التجربة ، فلو قلت - مثلاً - إن المرض في جسم المريض شبيه شيطان حال في الجسم ، أو أن السماء ترعد وتبرق لأنها غاضبة ، فأنت محرف من النوع الأول . ولو قلت إن السفر يوم الأحد مشثوم . ونعيق الغراب نذير بالموت ، فأنت محرف من النوع الثاني . وفي كلتا الحالتين أنت خارج بإدراكك للأشياء على منهج «التمدن» في هذا العصر الذي أبرز ما فيه هو العلم ، وما يؤدي إليه ، وما ينتج عنه .

حتى الآداب والفنون ، قد أصبح معيارها هو الواقع ، ولا أقصد بذلك أن الأديب أو الفنان ، يقف حيال الظاهرة المعينة ، موقف العالم الذي يحللها ويصفها بالمقاييس والأرقام بل أريد أن أقول إن الآداب والفنون في ميدانها -

ميدان التعبير عن النفس وما يدور فيها من مشاعر - أصبحت تنزع بقوة نحو إثبات الواقع ، بغير حياء ولا خجل ، فما قد كان يستحي منه أسلافنا ، لا يشحتم أن يكون عندنا نحن كذلك موضع استحياء ، ومن ثم نرى اليوم أدباء لا يتورعون عن تصوير مجرى شعورهم كما هو ، فيكون بين ذلك رغباتهم الجنسية وانحرافاتهم الإجرامية وما إلى ذلك ، ونرى اليوم مصورين لا يجلسون أمام الشيء بصورونه كما يبدو ، بل يصورونه كما يختلط بأفكارهم في لحظة التصوير ، فإذا جلست مثلا إلى طائر تصوره ، وأثناء ذلك دق جرس شغل بؤرة شعورك ، وجب أن تدخل هذه الصورة الطارئة على نحو ما ، لأنها جزء منك في اللحظة التي أردت تصوير نفسك فيها ، ومن هنا كان كثير مما نعهده وخطأ ، في التصوير الحديث .

وأما الجانب الوجداني من «المتمدن» في عصرنا الحديث ، فأهم ما يميزه هو التأثير بما ينتجه رجال الأدب والفن المحدثون ، فأنت متخلف عن عصرك ومدنيته ، إذا لم تأخذ بنصيب - قليل أو كثير - في تقدير ما ينتجه هؤلاء الرجال من أدب وتصوير ونحت وموسيقى وتمثيل ورقص وغناء ، مها يكن عملك وموضوع اختصاصك ، فقد تكون طيبيا ، أو مهندسا ، أو رجلا من رجال الأعمال ، لكنك لكي تكون إلى جانب ذلك «متمدنا» فلا بد من إضافة عنصر آخر ، هو التمتع بنتائج الفنون .

أقول إنه لا بد من أخذك بنصيب في تقدير هذه الأشياء كلها ، ولا أحتم عليك أن تحب كل ما تراه منها أو تسمعه ، فلك أن تحب أو أن تكره ، على شرط أن يكون حبك وكرهك قائمين على معيار هذا العصر نفسه ، لأن الآداب والفنون كلها تعبير عن روح العصر ، ويستحيل أن تتشرب روح العصر ، وتتمرد في الوقت نفسه على كل آدابه وفنونه ...

وأهم ما يميز السلوك عند «المتمدن» الحديث ، هو قدرته على ضبط زمام نفسه ، فليس من اليسير عليك أن تثير فيه الغضب الذى يطير بصوابه ، وهو لا يغلو في مظاهر الفرح ولا مظاهر الحزن ، فأنت «متمدن» بمقدار ما يتصرف «الإنسان العاقل» فيك ، لا ما يتصرف «الحيوان» منك ، والحيوان منك هو الغرائز ، تنطلق كما هي بغير ضبط ولا تعديل . وأعجب العجب أننا نفخر بسرعة انفعالنا ، وشدة هيجان شعورنا ، ونصف الأوربي المتمدن في هذه الناحية «بالبرود» لأنه لا يفعل ولا يهيج .

كذلك مما يميز سلوك «المتمدن» الحديث ، طريقته في ملء فراغه ، فهو متخلف عن عصره إذا قضى فراغه نائما أو جالسا ، لأن للفراغ في المدنية الحديثة ألوانا من النشاط كثيرة معروفة ، ليس منها النوم والنعود ، فهي لعب وارتحال وتغيير لجرى الحياة المألوفة

لقد كنت دائما على اعتقاد بأن تهذيب الحضارة لا يدور - بالضرورة - مع الثروة وجودا وعدما ، فقد يكون الازدهار الاقتصادى شرطا ضروريا ، لكنه ليس شرطا كافيا ، فقد يتوافر المال مع غير متحضر ، وقد يكون متحضرا من ليس عنده مال ، وإنما هي صفات أخرى ، تلك التى يرتبها تهذيب الحضارة ، راجع مقالة عنوانها «مقياس الحضارة» فى كتابي «هذا العصر وثقافته» تقرأ مايلى :

«إن أرقام الإحصاءات الاقتصادية وحدها ، لا تكفى ، لأنها وإن أشارت إلى بعد واحد من أبعاد الموقف [والحديث هنا عن الحضارة] فهي لا تشير إلى سائر الأبعاد ، على حين أن للموقف الحضارى إنما هو حصيلة هذه الأبعاد الكثيرة التى تتألف منها الحياة ، وكما قد قيل : إن السائر فى الحضارة قد

تمتعه أشجار السنديان ، ومتمتته هذه هى جزء من حياته ولا شك ، لكن أشجار السنديان تلك ، لاتدخل فى إحصاءات الاقتصاد إلا بعد أن ترول من الوجود بصفتها أشجارا فى الحقيقة أعنى أنها لا تدخل فى إحصاءات الاقتصاد ، إلا إذا اقتلعت وقطعت ، وبيعت شرائحها فى أسواق الخشب

إنه لابد لقياس التفاوت الحضارى بين حياة وحياة ، أن تؤخذ «غزارة» الحياة ، أو عمقها ، فى الاعتبار ، ولا يكتفى بقياسها طولا وعرضا ، فيؤخذ فى الاعتبار مقدار ماينعم به الإنسان من «يسر» بأوسع معانى هذه الكلمة ، لأن الحياة المبسرة تتطلب - إلى جانب ارتفاع المستوى الاقتصادى - جوانب أخرى قد يصعب حسابها بدقة الحساب ، كالصحة البدنية ليلخلو الإنسان من المرض والضعف ، والصحة النفسية التى تتيح له أن يعبر عن فطرته تعبيراً كاملاً يخرج من تلك الفطرة جميع إمكاناتها ، وتكافؤ الفرص بين الناس فى العمل وفى التمتع بأوقات الفراغ .

٤

إننى إذ أدعو إلى ثقافة تسير العصر ، فذلك لعلمى بأن الثقافة قد تغيرت معانيها مع تعاقب العصور ، وليست هى كالعنصر من عناصر الكيمياء يظل ذا صفة مميزة ، فلا يتغير مع الزمن ولا يتبدل . فما كان شرطاً ضرورياً للمثقف فى مرحلة معينة ، لم يعد كذلك فى مراحل أخرى جاءت بعد ذلك ، ولناخذ تاريخ المسلمين مثلاً ، نوضح به ما نريد . كانت الثقافة قبل الإسلام لا تعنى إلا رمح المحارب ، فذلك الرمح كانت تطلب له قناة مثقفة ، أى مسواة مقومة مستقيمة ، لما هو إلا أن ظهرت الدعوة الإسلامية بكل ما جاءت به

من بحر زاهر في مبادئ الأخلاق الفردية والاجتماعية جميعا ، حتى قفز معنى «الثقافة» قفزة هائلة ، نقلتها من ميدان الرماح وقنوتها إلى فطنة العقل وذكائه ، وكانت النقلة على يدى أديب العربية الجبار أبي عثمان عمرو الجاحظ ، لم تعد «الثقافة» تسوية العود الذى يركب عليه سنان الرمح ليصلح للقتال ، بل أصبحت فى استعمال الجاحظ لها (ذلك فى القرن التاسع الميلادى) تسوية الفكر ، ليصبح بفطنته وذكائه ، قادرا على حل مشكلات الحياة ، والذى أدى إلى هذا التغير الهائل فى وجهة النظر ، هو التغير الحضارى الذى شمل الناس بعد الإسلام .

على أن تثقيف العقل بما يتفق مع الحضارة الجديدة ، كانت له وسائله الضرورية من وجهة النظر السائدة ، وأول تلك الوسائل وأهمها ، هو دراسة اللغة بكل ما تستلزمه تلك الدراسة من علوم النحو ، وقواعد الاشتقاق ، وإيراد الشواهد ، من الشعر الجاهلى أو النص القرآنى الكريم . ولماذا جعلوا أهم سمات المثقف يومئذ إلمامه باللغة إلماما جيدا ؟ كان ذلك لسببين ظاهرين : أولهما أن يتأكدوا من قدرة المثقف على فهم الكتاب الكريم فهمها صحيحا ، وعلى مثل هذا الفهم الصحيح يتوقف الفقه الإسلامى كله ، وثانيهما أن يكون للحكام المسلمين فى البلاد التى دخلت الإسلام (كمصر وفارس مثلا) مابعثون به فى الحياة الثقافية ، إذا ما واجهتهم ثقافة تلك البلاد التى يحكمونها .

كان ذلك كله عندما كان الحكم للمسلم الذى هو من أصل عربى ، فلما جاءت الدولة العباسية ومعها سياسة جديدة . وهى أن يكون الحكم للمسلم ، عربيا كان أم غير عربى ، دخلت «الثقافة» فى مرحلة جديدة ، وأصبح المثقف إنسانا لا يقتصر علمه على اللغة وملحقاتها ، والفقه الإسلامى ومذاهبه . بل

اقتضى الأمر إضافة جديدة تتناسب مع الوجه الحضارى الجديد ، وتلك الإضافة هى الإلزام بتراث الحضارات الأخرى وفى مقدمتها حضارة اليونان الأقدمين ، وهنا أقام الخليفة للمأمون داراً لترجمة التراث اليونانى العبقى من فلسفة وعلم ، ولم يعنوا بنقل الأدب والتاريخ .

وسرعان ما أصبحت هذه الجوانب المنقولة عن اليونان ، شروطاً أساسية لابد من توافرها فيمن أراد أن يسلكه الناس فى زمرة المثقفين . وبهذا تكون الثقافة العربية قد تجاوزت حدود القومية الضيقة إلى حيث العالم الفسيح بأفقه البعيدة ، ولعل السعودى كان يشير إلى مثل هذا المعنى . بعنوان كتابه «نزهة المشتاق لاختراق الآفاق» وحقاً كانت نزهة من اشتاق من أسلافنا إلى حياة المثقفين ، فى أن يخترق الآفاق إلى بلاد غير بلاده ، حتى يعيش عصره كاملاً . وولأئنا لآبائنا إنما يقتضينا أن نخترق الآفاق كما اخترقوا ، لنعيش عصرنا كاملاً ، كما عاشوا .

لكن هذا الاختراق للآفاق ، لا ينبغي أن يضيع منى ركنين أساسيين ، هما العقيدة الدينية واللغة العربية إن عقيدة أسلافنا لم تنقص مثقال ذرة ، حين اخترقوا الآفاق ليعبوا من حضارة الهند ومن حضارة اليونان وغيرها ، وكذلك بالنسبة لعقيدتنا إذا نحن فتحنا صدورنا اليوم لحضارة عصرنا وثقافته وأما اللغة العربية فلا بد لها - لكى تظل حية - أن تملأ أوعيتها من ثقافات العصر ، وبمقدار ما يجرى فى اللغة من علوم العصر ومعارفه ، يكون لنا الحق فى الانتماء إليه مع سائر أبنائه (راجع مقالة «المثقف الجديد» فى كتابى «مجتمع جديد أو الكارثة») .

ما الذى يشير الضحك والإشفاق معا ، على شخصية «دون كىخوته» ؟

لقد قرأ الرجل عن حياة الفرسان في العصر السابق على عصره ، وأعجبته تلك الحياة فيما قرأه عنها ، فأراد أن يحياها . فلو كان دون كينخوته يعيش في عصر الفروسية فعلا ، لما أثار ضحكا ولا إشفاقا ، لأنه في تلك الحالة رجل يعيش عصره . أما والحالة غير ذلك ، إذ يعيش الرجل في عصر لاحق ، ويريد أن يحيا عصرًا مضى ، بناء على مادة مقروءة في كتب ، فذلك هو ما جعله أعجوبة ندعو إلى السخرية . فكأنما هو إنسان قوامه عبارات وكلمات قرأها وحفظها ، وليس قوامه لحما ودما يسلكانه مع الأحياء . وتلك هي صورة صادقة لكل من تنكر لدواعي عصره واهتماماته ومشكلاته ، ثم ربط ثقافته بمحفوظات نقلها عن صفحات كتب الأقدمين (راجع مقالة «إنسان من حروف» في كتاب هذا العصر وثقافته) .

تغيرت ظروف عصرنا عما كانت عليه ظروف العصور السابقة ولا بد - بالتالي - أن تتغير ثقافة المثقف اليوم عما كانت عليه ثقافة المثقف أمس . تلك بديهية لم تكن تحتاج إلى كاتب يعرضها على الناس ويدافع عنها ، لكن فريقا من مواطنينا المعاصرين - ربما كان هو الجزء الأعظم من هؤلاء المواطنين - ما يزال مشدودا بثقافته إلى كتب الأقدمين ، بغض النظر عما بيع به عصرنا من حياة جديدة لها اهتماماتها ومشكلاتها التي لم يعرفها أولئك الأقدمون ، مما دعا أنصار الجديد إلى الكتابة في تلك البديهية التي لم تكن تحتاج إلى كتابة ، وكنت فيما كتبت واحدا من هؤلاء الكاتبين .

كان المثل الأعلى للإنسان العربي القديم ، هو أن يكون ذا قلب حساس ولسان معبر عن خوالج ذلك القلب . ولقد رسم شاعر قديم صورة ذلك المثل الأعلى في بيت من الشعر الجيد ، حين قال :

ولسان الفقى نصف ونصف فؤاده

فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

أى أن كل ماعدا الفؤاد واللسان ، فهو إطار جسدى خلق ليحمل ذلك الجواهر . وترانا إلى يومنا هذا نردد هذا البيت على ظن منا بأن صورة الإنسان الذى كان كاملا فيما مضى . مازالت هى صورة الإنسان الكامل بمقاييس هذا العصر . ولا عجب أن تنفق الشطر الأعظم من طاقتنا فى الكلام ، لأنه بالكلام المعبر عما يدور فى أفئدتنا نكتمل الصورة . لكن عصرنا هذا قد جاء يطلب من أهله شيئا آخر هو « العمل » حتى ولو كان صامت اللسان ، فوجب على العربى الحديث أن يغير من صورة الكمال التى رسمها له الشاعر القديم ، وبعبارة أخرى ، فإن ثقافة جديدة تحض على العمل ، لا بد أن تنهض وتقوى لتحل محل ثقافة كان محورها فؤادا يخفق بالعاطفة ولسانا يعبر عما خفق به الفؤاد (راجع مقالة « من الكلامولوجيا إلى التكنولوجيا » فى كتاب « هذا العصر وثقافته » .

٥

لم تكن دعوتى إلى ثقافة الغرب صريحة بجنونة مفتونة بظواهر كاذبة . بل هى دعوة دفعنى إليها مارأيت من مكانة رفيعة للإنسان - كل إنسان ، وأى إنسان - من حيث إنه إنسان وكفى . فعندئذ قارنت - رغم أنى - بين مارأيت هناك . وما كنت أعلمه عن قيمة الإنسان فى ثقافتنا المصرية كيف تعلو وتهبط مع درجات السلطة والنفوذ والثراء ونوع العمل . فهل كان يمكن أن أرى ذلك الفارق الشاسع بين الثقافتين . وما أنتجه ذلك الفارق من معايير يقاس بها الناس هناك وهنا . دون أن أبحث عن السر . لأدعو إلى الأخذ بكل ما من

شأنه أن يكسب الإنسان كرامته ٢ وبكل مامن شأنه كذلك أن يدفع بالناس إلى الأمام في شوط الحضارة .

ولم يكن السر الذي كشفت عنه في ثقافتهم سرا واحدا . بل هو عدة أسرار تألفت كلها على صناعة المجتمع الجديد . فهناك العلم . وهناك العمل . وهناك العدل الاجتماعي . وهناك حرية الفرد واعتزازه برأيه وبالطريقة التي يختارها لحياته . وهأنذا أضيف صفة أخرى هي روح المغامرة . التي تنتهى بهم إلى اقتحام الطبيعة للكشف عن مكنونها . فإذا حصيلة ذلك بين أيديهم علم وابتكار .

وحدث لى أن سافرت إلى الولايات المتحدة الأمريكية لأكون أستاذا زائرا خلال العام الجامعى ١٩٥٣ - ١٩٥٤ . فأردت منذ اللحظة الأولى من رحلتى أن أفتح عيني لأرى كل ما استطعت رؤيته من طرائق التفكير وأساليب العيش عند هؤلاء القوم ، وجمعت مشاهداتى وأفكارى التي تجمعت على مدى العام ، فى كتاب «أيام فى أمريكا» . كانت اليومىة الأولى فى الطائرة التي أقلتني وعبرت بي المحيط الأطلسى لأول مرة ، فى يوم الأربعاء ١٦ سبتمبر ١٩٥٣ ، وكان بين ماورد فيها هذه الحادثة :

« ... أطفئت المصابيح داخل الطائرة ، وراح المسافرون يصلحون من مقاعدهم ليناموا ... نظرت إلى المحيط ، فلم أرحيظا بالطبع لأننا على ارتفاع شديد ، لكنى رأيت جوا مفضضا . فالظاهر أنها كانت ليلة مغمرة . وأن ضوء القمر كان منعكسا على السحاب من تحتنا . فأحدث هذا اللون الفضى .

ظللت أنظر إلى البحر الفضى خلال الزجاج ، وقلت فى نفسى : ما أبعد

الفرق بين إنسان وإنسان قارن بينك الآن ، وأنت تعبر المحيط على هذا النحو ، وبين كولمبس وهو يعبر المحيط نفسه ، لتعلم كم يكون الفرق بين الفرد المبدع الخلاق المبتكر ، وبين الأفراد الذين يجيئون بعد ذلك ليتبعوه ، إن خيال رجل واحد ، وجراته ، فتح للناس عالما جديدا ، وشق لهم طريقا جديدا . وسرعان ما يختلط علينا الأمر ، فنظن ألا فرق بين من يبدع ومن يتبع . سرعان ما يختلط علينا الأمر في مصر ، فلا ندرك فرقا بين مبتكر الطائرة - مثلا - وبين من يركب الطائرة على نموذج أمامه ، سرعان ما يختلط علينا الأمر في مصر ، فلا نرى المسافة الشاسعة بين عالم يبحث ويصل إلى النتائج الجديدة ، وينشر هذه النتائج ، وبين من يأتي بعد ذلك ليقرأ هذا المنشور ، ويدرسه ، ويفهمه ، فنقول لأنفسنا إن منهم علماء ومنا علماء ، ولا فرق بين شعب وشعب ، ولا بين شرق وغرب ! لكن الفرق - يا صاحبي - هو نفسه الفرق الذي يقع بيني وبين كولمبس في عبور المحيط ... عبّره هو لأول مرة مغامرا مخاطر متخيلا متعقلا ، وعبرته بعده تابعا ، فلا مغامرة ولا مخاطرة ولا خيال ولا فكر .

وفي هذا المعنى نفسه ، كتبت يومية الثلاثاء أول ديسمبر ١٩٥٣ (وكنيت في مدينة كولمبس بولاية كارولينا الجنوبية لفترة الفصل الدراسي الأول من ذلك العام الجامعي) فقلت : «قرأت في مجلة» لايف ، موضوعا شائقا بالصور الجميلة ، عن الحيوانات البحرية كيف تعيش في جوف المحيط ، كيف تعيش في ظلام القاع الذي لا ينفذ إليه شعاع من ضوء ، كيف يفتك بعضها ببعض . كيف أعد كل نوع منها بطرائق التخفي وأساليب الهجوم والدفاع . كل ذلك معروض عرضا يجعله أقرب إلى القصص الممتع منه إلى الوصف الطبيعي الصادق .

ويكفى أن أفكر في موضوع واحد كهذا ، ماذا صنعت المجلة لتجمع مادته ؟ ثم أسأل نفسي : ماذا تصنع مجلة مصرية في الموضوع نفسه إذا أرادت أن تنشر عنه شيئا ؟ أقول إنه يكفي أن أفكر في موضوع واحد كهذا ، في مجلاتهم ومجلاتنا ، لأدرك لب الفرق بين شعب وشعب . فمجلة «لايف» هي التي أرسلت المصورين ، وهي التي جمعت المختصين بدراسة الحيوانات البحرية . ولبت رجالها ثلاثة أعوام في رحلات بحرية ، يفحصون إلى قاع المحيط ، ويلاحظون وبصورون ويصفون ، فالمسألة كلها ، من أولها إلى آخرها ، من تدبير المجلة فهو تفكير وإبتكار ومغامرات وعلم ، وكتابة وتأليف وتنسيق أما المجلة المصرية لماذا تصنع ؟ إنها تنقل عن مجلة «لايف» ما كتبه وماصورته ، ثم يقول لك الناقل بعد ذلك إنه «أديب» . خلط ، وجهل ، وادعاء ! هاهنا كل الفرق بيننا وبينهم ، فليس الفرق المهم هو ثراؤهم وفقرنا ، بل هو ابتكارهم وحجزنا ، يستحيل أن نتقدم تقدما حقيقيا إلا إذا كان لنا ابتكار ، وإلا إذا بدأت الأفكار من عندنا أحيانا ، أما أن يبتكروا هم الطائرة ... مثلا ... ونحن ننقلها ، ونقول : إن لدينا مهندسين كمهندسيهم . وأن يبحث علماءهم في الطب والفيزياء والنفس وما إلى ذلك ، فنحفظ ما كتبوا ، ثم نقول : إن من العلماء في الطب والفيزياء والنفس . فأغراض لأعيننا عن سر التقدم ، وسر المدنية كلها ، بل سر الإنسان ، وهو الابتكار ، يعوزنا إدراك هذه الحقيقة في وضوح ، وهي أن الفرق بعيد بعد ما بين الأرض والسماء . بين المبدع الخلاق المبتكر ، وبين من يسير بعد ذلك في الطريق . وقد شقَّ وعَبَّدَ بمغامرات المغامرين وتفكير المفكرين . الفرق بين هذا وذاك . هو نفسه الفرق بيني في رحلتي إلى أمريكا وبين كولبس . حين ارتحل مخاطرا مغامرا مفكرا مدبرا .

كثيرة هي تلك الخصائص التي رأيتها عند بناء الحضارة الجديدة في الغرب ، وتمنيت لو رأيتها في بلدي ، ولم أكن - بالطبع - أول من رأى وتمنى ، فهام أولاء أعلامنا على امتداد القرن العشرين ، بل ماذا أقول ؟ أقول : أعلامنا منذ رفاعه الطهطاوى في الثلث الأول من القرن الماضي ؟ هاهم أولاء أعلامنا جميعا قد رأوا كما رأيت - وتمنوا كما تمنيت ، وإنك لتقرأ لهم ما كتبوا ، فتحس كأنما هم يشدون أذنيتك شدا لتسمع جيدا بأى الصفات ينبغى لنا أن نتخلق في عصرنا هذا لنكون من أبنائه ؟ ولعلك واجد عندهم ما وجدته أنا ، من بروز صفتين أساسيتين يريدون لها الرسوخ في أنفسنا ، وهما « الحرية » و « التعقيل » (أعنى الاحتكام إلى العقل في أمور حياتنا الموضوعية) وهما صفتان تلخصان أميز ما يميز شعوب الغرب المتقدمة .

طلبت منى الإدارة الثقافية في الجامعة العربية - في آخر الأربعينيات ، أو في أول الخمسينيات - أن أضع تصورى للفكر العربى كما كان قائما في ذلك الحين ، فقدمت إليها ما يوضح رؤيتى ، وكانت صفتا « الحرية » و « التعقيل » - فيما رأيت - أهم ما ألتح مفكرونا وأدباؤنا على المطالبة به (راجع فصل « الفكر العربى المعاصر - اتجاهه وخصائصه » فى كتابى « قشور ولباب ») أما « الحرية » فقد كان الجانب السياسى منها أبرز ما شغل كتابنا ، برغم أنهم كانوا فى ذلك الميدان تابعين لزعماء الأحزاب السياسية ، ولكنهم لم يقصروا أنظارهم على الحرية بمعناها السياسى وحده ، بل وسعوا الأفق حتى شمل ضروبا أخرى من الحرية :

« ... إننا إذ نقول إن الدعوة إلى الحرية ، سمة تميز فكرنا العربى المعاصر ،

نضع في اعتبارنا مظاهر قد تبدو تافهة إذا أخذت فرادى ، لكنها هي القطرات التي يتكون منها التيار الدافق ، فإذا رأيت الشعراء يجاهدون في تحطيم التقاليد الشعرية الموروثة ، ما استطاعوا إلى تحطيمها من سبيل ، وإذا رأيت ألوانا جديدة تخلق في أدبنا خلقا من العدم أو شبه ، كالقصة والمسرحية ، وإذا رأيت البائع في الطريق يحاول أن يحدد حقوقه إزاء الشرطي الذي يمثل الحكومة ، والشاب الناشئ يريد أن يثبت شخصيته أمام أبيه أو معلمه ، والزوجة تجاهد في اكتساب حقها كاملا في محيط الأسرة ، إذا رأيت هذا كله ممثلا فيما ينشره المفكرون بيتنا ، فاعلم أنه تيار فكري واحد ، يدفعنا نحو الحرية ونحو الكرامة الإنسانية مهما تعددت ألوانه فيما أنتجه هؤلاء المفكرون ، (كتاب «قشور ولباب» صفحة ١٢٠) .

وأما محاولة «التعقيل» - وهي الصفة الثانية مما كنت رأيت مميزا للفكر العربي المعاصر - فقد كان لها وجهان الأول اعتراف من المدنية الأوروبية ، والثاني بمجهود جبار نحو إحياء التراث العربي القديم ، مصحوبا بدفاع عقلي يحاول أن يبرر له مكانا من ثقافة العصر الحاضر وفكره .

إنني لو تعقبت ما ورد في كتابتي عن هاتين الفكرتين : حرية الإنسان ، وعقلانية النظر ، باعتبارهما أسسا لا بد منها في شخصية المصري الجديدة التي ننشدها له ليساير بها عصره ، لأوشكت ألا أجد مرحلة من مراحل حياتي العقلية خالية منها . ففيها عندي وسيلتان ، وهما عندي كذلك هدفان ، فهاتان لا اختلاف بين الوسائل وأهدافها . فوسيلتي في الكتابة هي حرية التعبير وعقلانية الرؤية ، وهدفى مما أكتبه هو أن أكون حرا وأن أكون عاقلا ، وأن أجعل سواي معي أحرارا وعقلاء .

ولست أظن أن حرية الفرد وعقلانيته قد كانتا دائما صفتين للمصرى فى كل عصوره ، لا لأنه مقصر أو قاصر ، بل لأن العصور الماضية لم تكن تقتضيها بنفس القوة التى تقتضيها هذا العصر ، فحرية الأفراد مطلب حيوى فى يومنا مادام حكم الشعب قد أصبح فى أيدي الشعب نفسه ، ولم يكن أمره كذلك دائما ، وعقلانية النظر فى يومنا منهج لاغناء عنه مادام العلم قد أصبح أهم ركن من أركان الحضارة الراهنة ، وأيضاً لم يكن أمره كذلك دائما .

لكن إلحاحنا فى السعى وراء هاتين الركيزتين فى حياة الإنسان المعاصر ، لا ينبغى أن تخفى عنا حقيقة هامة . وهى أن المصرى مصرى قبل هذا العصر الراهن بعصور طوال ، ومعنى ذلك أنه لا بد أن تكون له صفات تدوم على مراحل التاريخ . ثم تضاف إليها صفات تلائم كل عصر مما لا ينفك التاريخ له طياً ونشراً .

فى مقالة كتبها تحت عنوان « بحثا عن الإنسان الجديد » (فى كتابى « هذا المصر وثقافته ») بدأت حديثى كما يلى :

« للثقافة القومية أصول ثابتة ، لا تتبدل مع الأيام إلا بالحد الأدنى الذى لا يعيق التقدم ، كما أن لها فروعاً لا تنفك متغيرة كلما تغيرت الظروف من حولها ، الأصول الراسخة تدوم ، وهى التى تحدد معالم الشخصية القومية ، تميزها من سواها ، وأما الفروع ، فهى التى تسير حركة التاريخ ، دون أن تفقد صلتها الوثيقة بأصولها الرواسخ ، فالأمر فى هذا كقطعة من الذهب يشكلها الصائغ على هيئة الطائر أو على صورة التمساح ، يصنع منها سواراً حول المعصم ، أو حلقة على الصدر ، لكنها تظل هى هى بنفسها قطعة الذهب التى كانت ، فقطعة الذهب هنا بمثابة ما قلنا عنه إنه الأصول الثابتة فى ثقافة القوم ، وأما الصور التى تشكلت

بها ، فهي الفروع التي تتنوع . دون أن تضيق منها الصلة الحميمة المباشرة بأصولها .

وهكذا نريد لحياتنا الثقافية أن تكون ، فتجيء منسوبة إلى جذورها التاريخية من جهة . ومتطورة مع ظروف عصرها من جهة أخرى .

الفصل الرابع

التجريبية العلمية

١

كانت لحظة نادرة من ربيع سنة ١٩٤٦ ، تلك التي كنت فيها جالسا - كعادتي كل يوم - أطلع وأكتب وأدون المذكرات ، في المكتبة العامة بالمبنى الرئيسي لجامعة لندن ، عندما أحسست بما يشبه اللمعة الذهنية تتوقد لتضيء لي طريق منذ ذلك الحين وإلى الساعة التي أكتب فيها هذه الصفحات (١٩٨٢) وكان الموضوع الذي أطلعه عندئذ هو عرض لموقف فلسفي لم يكن قد مضى على ولادته في صورته المعروضة أكثر من ربيع قرن ، وأسماء أصحابه يومئذ بالوضعية المنطقية . وهو نفسه الذي أطلق عليه فيما بعد اسم « التجريبية العلمية » ، وأما اللمعة الذهنية التي أحسست بها في تلك اللحظة ، فهي شعوري بأنني أقع هنا ، دون سائر التيارات والمذاهب ، ولم يبدؤ لي الأمر مقصورا على مزاج شخصي يتفق وذلك الموقف الفلسفي الجديد ، كأنما هو ثوب فضّل على طبيعة تفكيرى تفصيلا جعل الرداء على قنّ الرندي ، بل إنى شعرت في اللحظة نفسها بأنه إذا كانت الثقافة العربية بحاجة إلى ضوابط تصلح لها طريق السير . فتلك الضوابط تكن هاهنا .

ولا أظنني مسرقا في القول إذا زعمت بأنني منذ تلك اللحظة من ربيع سنة ١٩٤٦ ، وحتى هذه الساعة ، ظللت داعيا إلى تلك الوقفة الفلسفية العلمية في

كل ما كتبه ، بطريق مباشر مرة ، وبطريق غير مباشر مرات ، فكانت الدعوة بالطريق المباشر كلما أخذت أتناول الموضوع بالشرح والتوضيح . وكانت بالطريق غير المباشر كلما كان موضوع الكتابة شيئا آخر غير الفلسفة ، كالنقد الأدبي مثلا ، لكنني نظرت إليه بمنظار الوضعية المنطقية ، وحاسبت نفسي حسابا عسيرا في دقة الصياغة اللفظية كما تريد لنا تلك الوقفة الفلسفية أن نفعل بحاج اللغة ، كتابة وقراءة .

فإذا يقصد بعبارة « الوضعية المنطقية » التي أطلقت بادئ الأمر على تلك النظرة الفلسفية ، والتي أرادت لي الأقدار أن أتخذها لنفسى هاديا ونبراسا ؟ فأما أولى اللفظتين ، وهي كلمة « الوضعية » فقد كانت قبل ذلك وحدها ، اسما على مذهب فلسفي بلغ قمة ازدهاره في فرنسا ، في أواسط القرن التاسع عشر ، على يدى فيلسوفهم « أوجست كونت » ، وخلاصة دعوته هي أن النظرة العلمية الحديثة تقتضى أن تنحصر رؤية الباحث العلمى في حدود ما هو واقع ؟ أى في حدود ما هو ظاهر لأعضاء الحس وأدوات التجربة ، وبذلك تكون « ظواهر » الطبيعة (الحظ جيدا كلمة « ظواهر » وما تعنيه) هي وحدها محل النظر العلمى . بحيث لا تكون العوامل التي تعلل بها حدوث تلك « الظواهر » إلا مأخوذة من دنيا التجربة البشرية داخل حدود ما هو واقع ، وكان أوجست كونت قد ذكر ثلاث مراحل للفكر البشرى في تطوره ، جعل الرؤية الوضعية العلمية ثالثها . أما أولاهما فهي ما أسماه بالمرحلة اللاهوتية ، وأما الثانية فهي ما أسماه بالمرحلة الميتافيزيقية . فافرض مثلا أن موضوع التساؤل من الإنسان المتطلع للمعرفة ، هو : ما الذى يكسب النبات نماءه ؟. ففي المرحلة الأولى كان الجواب هو : إله النبات ، وفي المرحلة الثانية كان الجواب مبدأ من المبادئ الميتافيزيقية عند الفلاسفة ، فهو عند أرسطو سمثلا أن « المادة » قد داخلها

« صورة » قوامها اعتناء ونماء وأما الجواب في المرحلة الوضعية العلمية الثالثة ، فهو تحليل بيولوجي لم يحدث من امتصاص النبات لعناصر معينة من التربة ، والماء ، والضوء الخ .

ذلك عن معنى « الوضعية » ، فإذا يراد بكلمة « المنطقية » المضافة إليها في عنوان الحركة الفلسفية المشار إليها ؟ يقصد بها أن النظرة الغامضة يكفيها - قبل مراجعة الظواهر الطبيعية نفسها لمعرفة الصواب أو الخطأ فيها يقال عن تلك الظواهر - يكفيها تحليل البناء اللفظي نفسه للعبارة المقولة عن إحدى ظواهر الطبيعة ، لأن في ذلك البناء اللفظي ، واحكاما إلى منطق اللغة ودلالاتها ، يمكن الحكم على العبارة المعينة إن كانت - أساسا - مقبولة لكونها ذات معنى يستحق البحث ، أو مرفوضة لكونها غير ذات معنى ، وبالتالي فهي ليست جديدة بمراجعتها على الطبيعة ، ومن هذا يتبين أن الوضعية المنطقية ليست « مذهبيا » بقدر ما هي « منهج » للنظر العلمي ، يرسم للباحث خطواته التي تضمن له السير على أرض صلبة لا تميد تحت قدميه ، وكيف يكون له ذلك إذا لم يستوثق أولا من الأداة اللغوية التي يستعملها في حمل أفكاره ، فيعرف متى تتوافر لها منطقية البناء ومتى لا تتوافر ، وهو في ذلك شبيه بالصراف في دنيا المال ، لا بد له من التمييز بين العملة الصحيحة والعملة الزائفة ، فتلك خطوة أولى قبل دخول المتعاملين في الأكل والعطاء .

٢

الوضعية المنطقية ، أو التجريبية العلمية (فهاتان عبارتان مترادفتان) نصب اهتمامها كله - لا أقول « بعض » اهتمامها ، أو « معظم » اهتمامها - بل أقول إنها تصب « كل » اهتمامها في مجال التفكير « العلمي » ، وليس التفكير

العلمي هو كل النشاط الذهني للإنسان ، وإنما هو جزء ، وقد لا يكون هو الجزء الأكبر من ذلك النشاط ، فهناك إلى جانب التفكير العلمي ضروب الوجدان بشقي صنوفها ، ومن أهمها الجانب الديني من الإنسان ، والفن ، والشعر ، وسائر ألوان الإبداع الأدبي ، ومنها الحياة العاطفية والانفعالية التي يحياها الإنسان كل يوم ، ويعبر عنها قولاً وسلوكاً ، لكنه هو التفكير « العلمي » وحده الذي يستوعب اهتمام الوضعية المنطقية ، وهذه نقطة هامة ، لأن الشروط التي تتطلبها التفكير العلمي ، قد لا تكون هي التي تتطلبها الحياة الوجدانية عندما تعبر عن نفسها بصورة من الصور الكثيرة التي ذكرنا بعضها ، فإذا قلنا - بناء على منهج التجريبية العلمية - إن عبارة كهذه : « الشعور الوطني قيمة أخلاقية عليا » هي « غير معنى » فإنما يكون المراد أنها عبارة لا تندرج في نوع العبارات التي تخضع لمنهج التفكير العلمي ، لكن ذلك لا يخرجها من مجال العبارات الوجدانية المحركة لمشاعر الإنسان ، ونقول ذلك لأن الخلط بين النوعين من الكلام سريع الوقوع ، وما أهون على القارئ المتسرع أن يتهم الكاتب بزيغ في إيمانه الديني ، أو بضعفه في عاطفته ، إذا وجدته يخرج هذه الجوانب من مجال العبارات ذوات المعنى العلمي ، ولقد عانيت من أمثال هذا القارئ المتسرع عناء ، الله وحده أعلم بمداه .

إذن فهو مجال التفكير العلمي وحده الذي نعنيه بكل ما سوف نذكره عن التجريبية العلمية ومقاييسها المنهجية التي على أساسها تقبل من أنواع الكلام ما قبله ، وترفض ما ترفضه ، ولعله كان أعظم كشف فلسفي في عصرنا هذا ، ذلك الكشف الذي ميز به فلاسفة العلم بين نوعين من العبارات العلمية ذاتها ، هما : العبارات التي تندرج تحت مجموعة العلوم الرياضية ، والعبارات التي تندرج تحت مجموعة العلوم الطبيعية ، فلكل من المجموعتين أسس خاصة

بتكوينها ، وبالطريقة التي يحكم بها على صدقها أو كذبها

ولقد جاء هذا الكشف الفلسفي الهام في عصرنا (وسنوضح للقارئ مواضع أهميته البالغة بعد قليل) بعد أن مرت بالإنسان عصور طوال ، منذ بدأ فكرا فلسفيا وإلى أمس القريب يحسب أن الوقفة العلمية واحدة في جوهرها ، لا فرق بين أن يكون الموضوع المطروح للتفكير ذا خصائص تجعله رياضى الطابع أو ذا خصائص تجعله من قبيل العلوم الطبيعية ، ولما كان الفكر الرياضى - كما هو معلوم - يبلغ بنا درجة « اليقين » الذى لا يحتمل أدنى ظل من الشك ، فقد اتجه معظم الفلاسفة فيما مضى بجهودهم نحو البحث عن الوسيلة التى يخضعون بها العلوم الطبيعية لمنهج الفكر الرياضى ، لعلها تبلغ ما يبلغه هذا الفكر الرياضى من « يقين » ، ولم يعد تاريخ الفلسفة رجالا ينشدون عكس ذلك . إذ ينشدون إخضاع الفكر الرياضى لمنهج التجربة فى العلوم الطبيعية (ومن هؤلاء جون ستوارت مل) .

أما وقد كشفنا عن الفرق الشاسع فى بنية التكوين ذاتها ، فى حالة الفكر الرياضى من جهة ، وفى حالة الفكر الطبيعى من جهة ثانية ، فقد عرفنا ألا مجال لاختلاط أحدهما بالآخر ، فأولهما (الفكر الرياضى) تحليلي . وثانيهما تركيبى . بعبارة أخرى العبارة الواحدة من عبارات المجال الرياضى (كالمعادلة مثلا) فيها تكرار للحقيقة الواحدة مرتين : وإن تكن واردة فى كل مرة منها برمز غير الرموز التى ترد بها فى المرة الثانية . فانظر إلى قولنا « $5 = 3 + 2$ » نجد أن الحقيقة الواردة فى الشطر الأول « $3 + 2$ » هى نفسها الحقيقة الواردة فى الشطر الثانى ، وإذن فالجملة تحصيل لحاصل ، ومن هنا جاء يقينها . إذ من أين يحمىء الخطأ إذا نحن قلنا إن « س » هى نفسها « س » ؟ وما كذلك العبارة من عبارات العلم الطبيعى

يكل فروع (ومنها العلوم الإنسانية) لأنها وليدة «تجربة» وبالتالي فهي تحمل إضافة جديدة إلى الموضوع الذي نتحدث عنه ، من هنا يحىء احتمال الخطأ ؟ فإذا قلنا عن الماء إنه يتجمد في درجة الصفر المئوية ، كنا بمثابة من يضيف معرفة جديدة عن الماء ، ومادام الأمر كذلك فهناك احتمال أن يكون الباحث التجريبي قد أخطأ القياس ، فبينما الجملة الرياضية — منطقيا — لابد أن تكون صحيحة لأن الخبر فيها لا يضيف إلى المبدأ شيئا جديدا ، بل يكرره هو نفسه برموز أخرى ، نرى الجملة في العلوم الطبيعية — منطقيا — تحمل الخطأ لأنها معتمدة على « التجربة » التي تحمل في طيها معرفة لم تكن نعلمها عن الموضوع الذي نتحدث عنه .

ولهذا الفرق بين النوعين من العلوم ، كان لكل من المجموعتين منهج يختلف عن منهج النوع الثاني ، فالرياضة منهجها « استنباطي » ، بمعنى أننا نضع « فروضا » في صدر العملية الاستدلالية ، ومنها نستولد النتائج ، فإذا سألنا عن إحدى هذه النتائج : كيف تبرهنون على صدقها ؟ كان جوابنا هو أن نبين كيف أنها نتيجة متولدة من الفروض توليدا منطقيا سليما ، أى أن برهان صوابها لا يعتمد على أنها منطبقة على وقائع العالم الطبيعي ، وأما العلوم الطبيعية فيبدأ منهجها بمعلومات لجمعها من الواقع الذي نبحثه ، محاولين جهدا أن تكون تلك المعلومات معتمدة على مشاهدات دقيقة ، وعلى تجارب محكمة ، ثم نستخرج من تلك المعلومات للتجمة فكرة نضمها معا وتفسرها جميعا . فتكون هذه « الفكرة » التي نجحت في تفسير الظواهر المشاهدة ، بمثابة قانون من قوانين الطبيعة ، يمكن أن يتغير فيما بعد لو ظهرت شواهد جديدة يتعذر تفسيرها به ؟ وهكذا كانت قوانين العلوم الطبيعية « احتمالية » الصديق ، بينما حقائق العلوم الرياضية بالغة دائما درجة اليقين .

ونسأل الآن : ما أهمية هذه التفرقة بين مجموعتي العلوم الرياضية والطبيعية في مواقفنا الثقافية العامة ؟ النقطة الأولى في جوابنا عن هذا السؤال هي : أن مجال التعبير الوجداني بكل أشكاله : لاهو من قبيل الفكر الرياضي موضوعا ومنهجا ، ولاهو كذلك من قبيل الفكر الطبيعي موضوعا ومنهجا ، ولذلك نخطئ إذا نحن عاملناه بمقياس أى من المجموعتين .

هب قائلًا زعم لك أن منظر الغروب عند البحر رائع ، وكنت أنت ممن يتقبضون لرؤية الغروب أينما كان ، فإذا أنت قائل عن هذا الاختلاف ؟ أقول إن صاحبك قد « أخطأ » وأنت أنت على « صواب » ! أم أن موقفنا كهذا ليس مما يوصف بصواب هنا وخطأ هناك ؟ لو كانت هذه العبارة من قبيل المعاملات الرياضية ، لوجدنا « الروعة » هي نفسها العناصر المكون منها « الغروب » ولكن الواضح هنا أن أحد الطرفين لا ينحل إلى الآخر ، ثم لو كانت العبارة من قبيل الكلام في العلوم الطبيعية لوجدنا المرجع الخارجي الذي يفصل بين الحكمين السالفين عن ساعة الغروب ؟ وحقيقة الأمر أن كلا من المتحدثين يستند إلى شعوره الباطني الخاص ، الذي لا يؤيده ولا يفنده شعور باطني آخر عند شخص آخر .

فإذا قلنا باصطلاح التجريبية العلمية . إن العبارة السالفة : « منظر الغروب عند البحر رائع » هي بغير معنى ، كان المراد هو أنها لا تخضع لمقاييس العلوم بمجموعتيها ، وأنها بالتالي لا يجوز أن توصف بأنها صادقة صدقا عاما ضروريا ، ولا بأنها كاذبة كذبا عاما ضروريا ، إذ أن صدقها « خاص » بقائلها ، وكذبها « خاص » كذلك بمن يتقبض لمنظر الغروب

كهذا في جميع العبارات التي يقولها أصحابها تعبيرا عن وجدانات خاصة أو اعتقادات خاصة ، أو ما إلى ذلك من الجوانب الشعورية التي لاغنى عنها في حياة كل إنسان لكنها في الوقت نفسه لا تلزم أحدا غير صاحبها .

والنقطة الثانية في جوابنا على السائل : وما أهمية التفرقة بين علوم الرياضة وعلوم الطبيعة موضوعا ومنهجيا في حياتنا الثقافية العامة ؟ هي أن شرائع عريضة من البنيان الثقافي ، أيّا كان وأينما كان ، تنصب في قالب الفكر الرياضي ، وإن لم تكن فكرا رياضيا بالمعنى المحدود لهذه العبارة ، وأعني بقالب الفكر الرياضي ذلك الترتيب المعين في مراحل التفكير الذي يضع في المصدر «فروضا» يجعلها مسلسلة بغير حاجة إلى برهان ، لتكون هي نفسها السند الذي يعتمد عليه في البرهنة على صدق النتائج التي تتولد منها ، ومن تلك الشرائع الثقافية ، بل ربما كان أهمها ، علوم الدين في أي دين ، لأن لكل دين كتابه الذي يبدأ منه ، ويجعله أمرا مسلما لا يقيم عليه برهان إذ يكفي عند المؤمنين به أنه من قلوبهم موضع «إيمان» ومن هذا الكتاب يستخرج أنصاره - أو الفقهاء منهم - أحكام ذلك الدين المعين ، فإذا سئل أحدهم عن حكم من تلك الأحكام : ما برهانك على صوابه ؟ كان جوابه أنه يرد الحكم إلى الأصل الكتابي الذي استخرجه منه ، وفي هذا ما يحسم الرأي ، لكنه يحسمه عند أصحاب ذلك الدين ، أما غير أصحابه فهم غير ملزمين بقبول السند نفسه الذي يرجع إليه عند الاحتكام .

فلو أدركنا هذه البنية الرياضية في مثل هذا المجال ، لانتفى الخلاف بين مجموعتين إحداهما تتبع كتابا والأخرى تتبع كتابا آخر : والشئ نفسه يقال عن شريحة ثقافية أخرى تنصب كذلك في القالب الرياضي وهي شريحة الفكر السياسي ، لأن كل مذهب من مذاهب السياسة يتخذ لنفسه بادئ الأمر

« مبدأ » معنا - وانظر الى كلمة « مبدأ » ومعناها اذ يعنى : النقطة التى يبدأ منها التفكير - ومن المبدأ نستخرج النتائج والأحكام ووجهات النظر ، فإذا كانت نقطة البدء عند جماعة هى الديمقراطية الليبرالية ، وكانت نقطة البدء عند جماعة أخرى هى الديمقراطية الاشتراكية ، كانت كل جماعة منهما ملتزمة لمبادئها عند قبول الأفكار ورفضها ، وبالتالي فإن ما هو واجب التنفيذ عند إحداها : لا يكون ملزما للجماعة الأخرى - ونستطيع أن نسوق أمثلة كثيرة من حياتنا الثقافية ، لضروب من اختلاف الرأى القائم أساسا على اختلاف فى الفروض ، فلا يجوز فى هذه الحالة أن يتهم أنصار فكرة بعينها أنصار فكرة أخرى بالضلال إذا كان كل من الجماعتين مستندا إلى « مبادئ » غير للمبادئ التى تستند إليها الجماعة الأخرى .

النقطة الثالثة التى نذكرها جوابا عن سؤال السائل : وما أهمية التفرقة بين بنية الفكر الرياضى وبنية الفكر الطبيعى ، فى حياتنا الثقافية العامة ؟ هى أن نكون على وعى تام بأن كل من يسوق لنا كلاما ، زاعما أنه بكلاما ذاك إنما يصف جانبا من الوجود الخارجى الواقع ، عليه أن يقبل إخضاع مايقوله لمقياس التجربة الحسية عند الآخرين ، من بصروسمع ولس وغيرها ، أما أن يزعم لأقواله بأنها وصف للواقع الفعلى ، ويعجز عن بيان المطابقة الحسية بين مايقوله وبين ما هو محسوس لنا ، بل إنه أحيانا يشور غاضبا إذا طالبناه بالرجوع إلى تجربة حواسنا معيارا للصدق . فذلك ما نرفضه رفضا لا تردد فيه إذا كنا على إدراك واضح بما أسلفناه عن طبيعة الكلام المقبول فى مجال العلم الطبيعى .

كان الفيلسوف البريطانى ديفيد هيوم (فى القرن الثامن عشر) قد أقام ميزانا منهجيا للتفكير العلمى ، ولخصه فى عبارة مشيرة قال بها مامعناه : تناول

الكتب الموجودة كتابا كتابا ، وأسأل عن كل كتاب منها : أهو من العلم الرياضي ؟ لا ، أهو من العلم الطبيعي ؟ لا ، إذن فائق به في النار . . . ولقد أراد هيوم بقوله هذا إن أى كلام يريد به صاحبه صدق العلوم ودقتها ، لا بد له أن يكون إما خاضعا لمنهج الفكر الرياضي ، وإما خاضعا لمنهج العلم الطبيعي ، ولا ثالث لهماين البديلين ، وإثنا لنخطئ فهمه إذا ذهب بنا الظن إلى أنه يريد الكتب جميعا على إطلاقها ، لأنه إذا كان ذلك كذلك فهو يرفض الكتب الدينية ودواوين الشعر والأدب القصصى والمسرحى بأكمله ؟ ولا يرفض هذا كله إلا مجنون ، وكان هيوم من أعقل العقلاء ، فهو إذن لا يصرف عبارته المذكورة إلا على الكتب التى يدعى أصحابها أنها من « العلم » وهى ليست منه ، ومرة أخرى ألقت الأنظار إلى أن مانورده من مقاييس تضبط القول ، إنما يراد بها مجال التفكير العلمى دون سواء ، وأما مجالات القول الأخرى ، فلكل منها مقاييسه الخاصة به .

٤

كانت مادة « المنطق » - من سائر فروع الدراسة الفلسفية - هى نصيبى ، منذ ألحقت بقسم الفلسفة من كلية الآداب بجامعة القاهرة (جامعة فؤاد الأول فى ذلك الحين) فى خريف عام ١٩٤٧ ، لا لأن « المنطق » هو موضوع دراسى للتخصص ، إذ لو كان مجال التخصص أساسا للاختيار . لكان نصيبى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، بل إني كلفت بتدريس المنطق لأنه المادة التى لا يقبل على درسها وتدريسها إلا الأقلون . وأغلب الظن أن السادة الزملاء أرادوا التخلص منها . فألقوها على عاتق ذلك الواحد الجديد .

لا بأس ، فواقع الأمر فى التيار الفلسفى المعاصر الذى اتخذ من « التحليل »

مداره الأساسي ، هو في حكم تيار جعل درج الفلسفة بأسرها تحليلات منطقية لموضوعاتها بدل أن كان التحليل المنطقي نفسه منظورا إليه على أنه فرع من الفلسفة ، فما لبثت أن نظرت إلى المنطق الذي كلفت بتدريسه ، من زاوية التجريبية العلمية التي كانت شرارتها قد اشتعلت في رأسي منذ تلك اللحظة المشهورة التي قضيتها في المكتبة الرئيسية لجامعة لندن أدرس فلسفه «الوضعية المنطقية» على نحو ما أسلفت عنه الحديث . فالمنطق شأنه في ذلك شأن فروع الفلسفة جميعا . يتشكل بالاتجاه العام الذي يتجه إليه الفيلسوف ليس هو بالشئ الذي ينصب في صورة واحدة بعينها كائنه ما كانت مذاهب الفكر الفلسفي ، وعلى هذا تراه يحيى . على يدي فيلسوف مثالي مختلفا عن الصورة التي يحيى بها على يدي فيلسوف تجريبي ، وعلى سبيل المثال من العصر الحديث . لم يكن منطق هيجل متجانسا مع منطق جون ستوارت مل (وكلاهما من رجال القرن التاسع عشر) .

وكانت الفكرة قد تحددت وتبلورت في ذهني على مدى ثلاثة أعوام أو أربعة من تدريس المنطق من زاوية الفلسفة ، الوضعية الجديدة ، فأصدرت الجزء الأول من كتابي «المنطق الوضعي» في أوائل سنة ١٩٥١ ، وكان السر في صياغة عنوانه على هذه الصورة ... كما هو واضح مما ذكرته الآن ... أنه دراسة لموضوعات المنطق من وجهة النظر التي تأخذ بها «الوضعية المنطقية» (أو التجريبية العلمية) : وكان مما قلته في مقدمة الطبعة الأولى من ذلك الكتاب ، هذه العبارة الدالة على اتجاهي : «أنا مؤمن بالعلم ، كافر بهذا اللغو الذي لا يهدي على أصحابه ، ولا على الناس شيئا ، وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية ... يكثر أو يقل ... بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامة ، والوضعي المنطقي بصفة

خاصة ، هو أقرب المذاهب الفكرية مسابرة للروح العلمي ، كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم ، فقد أخذت به أخذ الوثائق بصدق دعواه ، وطلفت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات ، فأخو منها - لنفسي - ما تقتضي مبادئ المذهب أن أخوه وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقي ... ولقد أعددت نفسي للقيام بشيء من هذا التحليل ... لكن الأمر يحتاج أولا إلى وضع قواعد المنطق الذي ينتهي بصاحبه إلى مثل هذه النظرة العلمية ... » .

وأسوق هنا أمثلة قليلة من الأفكار الجديدة التي أوردتها بين الأسس المنطقية التي من شأنها أن تنتهي بالدارس إلى نظرة علمية لم يكن قد عني بفرسها أحد من قبل . وأقول ذلك ليحمل عني شيئا من الرد على زملاء جعلوا مهمتهم « العلمية » الأولى أن يسخروا من « المنطق الوضعي » وصاحبه ، سخرية لو كانت على دراية لقبلائها شاكرين ، لكنها سخرية الغيظ ينفضها العاجزون عن اللحاق بالركب .

ومن تلك الأفكار الجديدة تحديدنا لطبيعة الأسماء الكلية ، والاسم الكلي هو ذلك الذي نطلقه على مجموعة أفراد متجانسة تندرج تحت نوع واحد ، مثل شجرة ، نهر ، منزل ، إنسان الخ ، وواضح أن الكثرة الغالبة من مفردات اللغة هي من قبيل هذه الأسماء الكلية ، وإذا فهمت فهذا جديدا ، كان لذلك أعظم الأثر على تطوير المنهج الفكري ، ولقد كان السائد منذ المنطق الأرسطي وهو نفسه السائد في العرف العام . أن أمثال هذه الأسماء التي نطلقها على « أنواع » إن هي إلا حدود بسيطة يلم السامع بمعناها كاملا فور سماعها ، ما دامت اللفظة المستخدمة قد سبق لذلك السامع أن عرفها وعرف استعمالها فيها

عرفه من مفردات اللغة ، وكيف لا يعرف ما يقصد بقول القائل - مثلا - في
الوادي « نهر » وعلى جانبيه « أشجار » ؟

لكننا وقد سلطنا أدوات التحليل الحديثة على تلك الأسماء الكلية ، وجدنا
كل اسم منها في حقيقة أمره إنما هو « تركيبة » مضمرة فيه ، تشبه التركيبية
الرياضية التي تحمل بين رموزها رمزا مجهول ، كقولنا مثلا « س عدد فردي »
فإذا سألنا عن هذه العبارة : أصادقة هي أم كاذبة ؟ أجبتنا بأننا لا بد أن نعرف
أولا إلى أي عدد يرمز الرمز « س » ، فإذا كان يرمز للعدد ٣ - مثلا - كانت
العبارة صادقة ، وإذا كان يرمز إلى العدد ٤ (أو غيره من الأعداد الزوجية)
كانت العبارة كاذبة ، أما التركيبية الرمزية على حالها ، والرمز « س » المجهول
الدلالة بين رموزها ، فلا يمكن الحكم عليها بصدق أو بكذب ، ومعنى آخر
فهو لم تكتمل فكرة من الناحية المنطقية ، لأن « الفكرة » (أو ما يسمى في
المنطق بالقضية) هي ما يمكن وصفه بالصدق أو بالكذب .

فالاسم الكلي - أيا كان - ليس في حقيقته « اسما » له معناه في عالم الوجود
الفعل بالضرورة ، بل هو بمثابة عبارة مثقوبة بما هو مجهول ، وإلى أن يمتلئ
الثقب بفرد معلوم ، تظل التركيبية معلقة خارج نطاق الأفكار الكاملة والمقبولة
في التفاهم العلمي . وللقارئ أن يتصور مدى الانقلاب الفكري الذي يحدث
للدارس ، إذا هو أعد نفسه ألا يقبل لفظا يرد له في سياق من يحدثه حديثا يزعم
له أنه حديث علمي ، إلا إذا كان لذلك اللفظ « أفراد » في الوجود الفعلي ،
يشير إليها ، فإذا لم يكن للفظ مفيدة « رصيد » بين كائنات الدنيا الخارجية التي
نراها بالعين ونلمسها بالأصابع ، وجب تغليفها على سبيل العبارة المجهولة
الدلالة ، فهي مركب ناقص لم يكتمل له كيان « الفكرة » التي يجوز قبولها أو

رفضها . فالقبول والرفض معا . مرهونان باكتمال الفكرة أولا . أعني أنها مرهونان بأن نضمن وجود أفراد فعلية مما يشير إليه الاسم المعين .

ومن الأفكار الجديدة التي أبررها : المنطق الوضعي ، تمهيدا لترسيخ المنهج العلمي في رموس الدارسين . كون الجملة : التحليلية : تحصيليا لحاصل ، أي أنها جملة لا تقول شيئا جديدا . وهذه بدورها نقطة هامة ، لو أنها غرست في الأذهان غرسا ثابتا . لأخرجنا شبابا مزودا بعقول ناقدة تميز بين الحق والباطل . وشرح ذلك أن هنالك في أحاديث الناس وكتاباتهم واعتقاداتهم . ألوبا من العبارات التي ظاهرها أنها « حقائق » وأما حقيقتها فهي أن من يستخدمها إنما يحدد لأحد المفاهيم معنى من عنده . وما دام الأمر كذلك . فمن حق سواء أن يحدد لذلك المفهوم معنى آخر . دون أن يكون هنالك وسع للمفاضلة بين المعنيين من الوجهة النظرية . فافترض - مثلا - أن موضوع الحديث هو « الديمقراطية » وقال قائل إن « الديمقراطية هي مساواة الفرص أمام المواطنين » وقال آخر : « الديمقراطية هي أن تكون القرارات في المجالس العامة بأغلبية الأصوات » فهذاان قولان مختلفان عن مفهوم واحد . وكل منهما لا يزيد على كونه « تعريفا » من القائل لكلمة « ديمقراطية » . وليس هنالك ما يبرر المقاضلة بين تعريف وتعريف . وإذا عرفنا أن كلا من هذين القولين إن هو إلا « تعريف » فكأنما قلنا بذلك إن كل جملة منها تضع مفهوما ما ثم تكرر ذلك للمفهوم نفسه بعبارة أخرى . أي أنها جملة لا تضيف شيئا جديدا تستمد من الواقع الطبيعي .

وحياة الناس الفكرية مليئة بأفكار من هذا الطراز التعريبي التكراري الذي لا يميز لأحد أن يحتج بفكرته على خصمه ؟ فاختلاف المذاهب الفكرية - في

السياسة والفلسفة والاقتصاد والنقد الفني وغيرها وغيرها... هو من هذا القبيل ، فهاذا تفضل ناقدنا يقول لك إن أعذب الشعر أكذب على ناقد آخر يقول : بل إن أعذب الشعر أصدق ؟ إن كلا من القولين قائم على « تعريف » للشعر من وجهة نظر القائل ، وفي حرية التعريف يتساوى المتعارضان ، وهاذا تفضل صاحب مذهب سياسي يقول إن حكم الفرد المستبد العادل هو أفضل صورة للحكم ، وآخر يقول : بل إن أفضل صورة للحكم هي أن يحكم الشعب نفسه بنفسه خلال مجالسه النيابية ؟ مرة أخرى نجد كلا من القولين « تعريف » للحكم الأفضل ولا مفاضلة بين تعريف وتعريف ، وأمثال هذه الأقوال التعريفية - كما أسلفت - لا أول لها في حياة الناس الفكرية ولا آخر ، فأى انقلاب فكري يحدث للدارس لو أنه زود بالنظرة التحليلية الناقدة التي تميز بين فكرة قوامها تعريف ، وفكرة أخرى قوامها مرجع في دنيا الواقع الفعلي ؟

ذلكما مثلاً نكتفي بها من أمثلة كثيرة للأسس المنهجية الجديدة في التفكير العلمي مما أوردناه في الجزء الأول من « المنطق الوضعي » ، الذي لم تكن قد مضت على صدوره (١٩٥١) إلا بضعة أعوام ، حين ألحقنا به الجزء الثاني في فلسفة العلوم بشطريها : العلوم الصورية (ومنها الرياضيات) والعلوم التجريبية ، ولقد اضطلعنا في هذا الجزء بمثل ما اضطلعنا به في الجزء الأول ، من رؤية للموضوع من زاوية « التجريبية العلمية » ، فلقد فصلنا القول تفصيلاً في الشروط الواجب توافرها لكي تكون الفكرة المعينة فكرة علمية بالمعنى الصحيح الدقيق ، وكان من أهم ما أبرزناه في هذا السبيل وجوب تحويل « الكيف » إلى « كم » ما وجدنا إلى ذلك التحويل سبيلاً ، ولعله أن يكون من أبرز معالم الكتاب إدراج العلوم الاجتماعية مع العلوم الطبيعية في

منهج واحد ، استنادا إلى أن ما يصلح أن يكون « علما » في ظاهرة الحياة الإنسانية ، هو ذلك الجانب الذى يخضع لمنهج العلم في دقة الملاحظة وإجراء التجارب ، دون أن ندعى بأن ذلك المجال يستنفد الحياة الإنسانية كلها ، لكن ما يتبقى من تلك الحياة مستعصيا على منهج البحث العلمى . يخرج بالضرورة عن مجال العلم ، ويكتفى فيه بالتعبيرات الوجدانية كالشعر وما يدور مداره من شتى الوسائل الفنية في التعبير .

ولا يفوتنى في هذا السياق أن أذكر موقفا وقفته من فيلسوف العلم الأمريكى « هنرى مارجنو » ، وذلك حين كنت أستاذًا زائرا في جامعة بولمان بولاية واشنطن في أقصى الشمال الغربى من الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٥٤ ، فلقد دعت الجامعة يومئذ هنرى مارجنو - وكان أستاذًا في معهد ماساشوتس للتكنولوجيا - أرفع معاهد أمريكا العلمية على الإطلاق (فيما يقال) - دعته جامعة بولمان ليلقى سلسلة محاضرات عن « المنهج العلمى » وقد حضرتها مع هيئة الأساتذة ، وبعد أن فرغ مارجنو من الحديث عن المنهج العلمى فيما يختص بالعلوم الطبيعية ، خصص المحاضرة الأخيرة لمنهج « العلوم الاجتماعية » بادئا حديثه بقوله : إنه هذه المرة يريد أن يسمع منا نحن آراءنا فيما يجب أن يكون عليه ذلك المنهج ، وبعد دقيقة من الصمت ، طلبت أنا الكلمة لأقول إننا لا نكون على صواب من الناحية النظرية ، إذا نحن القرضا مقدما بأن للعلوم الاجتماعية منهجا يختلف به حتما عن منهج العلوم الطبيعية ، وأصح من ذلك أن نبدأ بتطبيق المنهج نفسه على ظواهر الحياة الإنسانية (في علوم النفس والاجتماع والاقتصاد وغيرها) إلى أن نصطدم بما يجعل تطبيق ذلك للنهج مستحيلا استحالة منطقية ، وعندئذ فقط نبحث لأنفسنا عن مخرج ... فكانت كلمتى تلك هى التى دار حولها الحوار كله من الأساتذة

الحاضرين - بما فيهم مارجنول - واختلف الرأي بينهم في ذلك قبولاً ورفضاً وتعديلاً ، ذلك كان موقفي من علوم الإنسان ، وما زال هو موقفي حتى هذه الساعة ، فأنا أرفض أن تترك هذه العلوم نهياً للضرب في مجالات التخمين أو ما يشبه التخمين من أقوال لا تخضع لضوابط المنهج من ملاحظة يمكن رصدها ، وتجارب يمكن إجرائها ، حتى يصبح حديث العلم عن الإنسان وحياته نوعاً من « الحساب » بدل أن يظل دائرة في متاهات « المناقشات » .

٥

لن أمل من تكرار القول بأنني كلما تحدثت عن الشروط التي يجب مراعاتها في أية جملة يريد لها صاحبها أن تكون ذات معنى مفهوم عن الطبيعة الخارجية ، أو أي جزء محدد من تلك الطبيعة ، فإنما أقصر القول عندئذ على مجال واحد من مجالات الكلام ، ألا وهو المجال العلمي ، أما ما عداه من ميادين القول ، كالشعر وغيره من ضروب التعبير الفني ، فلها شروط أخرى خاصة بها يعرفها المشتغلون بتلك الميادين ، أعود فأقول إنني لن أمل من التأكيد بأن حديثي - فيما يختص بالتجريبية العلمية - مقصور على ميادين « العلوم » وحدها ، وذلك لأنني طالما قبلت بهجوم واستنكار من نقاد ذهب بهم الظن بأن شروط التجريبية العلمية مقصود بها أن تقيد كل ضروب القول بغير تحديد ، فإذا كان أمرها كذلك فيا للهول ، لأن لدينا كلاماً من أعز الكلام على نفوسنا وأغلاؤه ، بعيد بطبيعته كل البعد عن أن يقبل التقيد بتلك الشروط ، فمثلاً إذا قلنا إن كل جملة مطالبة - لكي تكون مقبولة من الناحية المنطقية - بأن تكون صورة متطابقة مع واقعة من الوقائع الممكنة تلقيها بالحواس البشرية ، وإلا كانت غير ذات معنى ، فقد يعترض علينا مستنكر

قائلا : وما قولك - إذن - في جملة تتحدث عن الملائكة ، بل عن الله سبحانه وتعالى ، وما أكثر ما سمعت اعتراضات من هذا القبيل ، فلو أن هؤلاء المستنكرين وضعوا نصب ذكرايتهم دائما هذا الذي أسلفته ، وهو أن شروطنا موجهة نحو ميدان واحد فقط ، هو ميدان العلوم الطبيعية وحدها ، لما اعترضوا وما استنكروا .

نعم ، فشرطنا الأول لأى كلام علمى ، هو أن تفصل ألفاظه تفصيلا يحكما على واقعة فعلية من وقائع الدنيا ، أو على واقعة ممكنة الحدوث ويراد استحداثها ، فالكلام المفهوم هو ذلك الذى يتيح لسامعه أن يتحقق منه ، إما بالرجوع به إلى الوقائع المشار إليها فيه ، وإما بمحاولة استحداث الوقائع التى يزعم للتكلم أن كلامه مرسوم ليهدى من أراد التطبيق كيف نجيء خطواته فى التطبيق خطوة بعد أخرى ؟ فالأمر فى كلام كهذا هو كالخريطة الجغرافية التى يحاول بها الرحالة أن يعرف طريقه ، فلا بد لها أن تكون على علاقة التوافق التام مع تفصيلات الواقع .

لكن هذا الشرط الضرورى الواضح ، كثيرا ما نراه مهملا فى ضروب من القول ، لا هى من قبيل التعبير الوجدانى فنحيلها على معاييرها الخاصة ، ولا هى ترضى أن توضع أى وضع إلا أن تكون فى زمرة الأقوال « العلمية » ثم لا تلتزم بذلك الشرط الذى أسلفنا ذكره ، فتراها تستخدم فى عباراتها ألفاظا لا تشير إلى واقع محسوس ، فها هنا تأخذنا الحيرة إذا أردنا التحقق من صدق ما يقال ، ومن هذا النوع من الكلام ما قد اصطلح فى الفلسفة على تسميته بالميتافيزيقا ، ولهذا وجهت إلى الميتافيزيقا اهتماما خاصا .

فى صيف سنة ١٩٥٣ صدر كتابي « خرافة الميتافيزيقا » تناولت فيه ذلك

الضرب من الكلام الذى يستخدم الفاظا هى بحكم تعريفها نفسه ، لا تشير إلى شيء محسوس ، ومع ذلك يزعم صاحبها أنه إنما أراد أن يصف بها الوجود الخارجى كله أو بعضه ، فقد يقول لك الميتافيزيقى - مثلا - إن لكل شيء « جوهر » تطراً عليه الصفات العارضة ، فنهز النيل لجرى مياهه دفاقة لا تثبت على حالة معينة ، وهو يمتلئ حيناً ويفيض ماؤه حيناً ، ولكنه - رغم هذه الحالات العارضة - موجود بهوية ثابتة ، كيف ؟ إنه موجود دائماً بذلك « الجوهر » الذى أشرنا إليه ، والذى تطراً عليه التغيرات ولكنه يظل هو ذاتيات ودوام ، أليس من حق التفكير « العلمى » أن يقف ليحاسب هذه اللفظة : « جوهر » ، التى لا تشير إلى شيء « محسوس » بحكم تعريفها ، إذ المحسوس هو الصفات العارضة الطارئة عليه ، أما هو نفسه فذو خفاء ؟ ! ومن هذا القبيل نفسه أسماء أخرى أشد خطورة فى حياة الناس العملية ، فقد يقال لك - مثلا - إن المواطنين الأفراد فى شعب ما يولدون ويموتون ، وأما « الشعب » فوجود ، وأظنك فى هذه الحالة تريد أن تعرف ماذا يبقى من « الشعب » إذا طرحت من حسابك المواطنين الأفراد .

لهذا كله رأيت أن أوضح فى « خرافة الميتافيزيقا » أن كثيراً جداً من الكائنات الميتافيزيقية أدخل فى باب الخرافة منه فى باب الوقائع التى يستند إليها التفكير العلمى ، على أننى فرقت بين نوعين من الميتافيزيقا ، لأرفض منها نوعاً وأبقى على الآخر ، فإذا كنت تصرف حديثك عما وراء « الأشياء » من تخالفيات عن الحواس ، فذلك ما قد يورطك فيما ليس له معنى ، أما إذا صرفت الحديث إلى ما وراء تركيبة لفظية معينة لتكشف عما استقر وراءها من فروض مضمرة ، فذلك مقبول ومشروع بل وضرورى للفكر إذا أراد أن يتعمق فهمه للعلم وقضاياها ، ولقد كان ما صنعه الفيلسوف عمانوئيل كانط فى

كتابه « نقد العقل الخالص » شيئا من هذا ، إذ أراد أن يكشف عما وراء
الجمل الرياضية والجمل في العلوم الطبيعية من فاعلية عقلية تضمن لتلك
الجمل أن تكون صادقة صدقا ضروريا وعاما ، ونستطيع أن نسمى الميتافيزيقا
للمفوضة بالميتافيزيقا « التأملية » والأخرى المقبولة بالميتافيزيقا « النقدية » .

ولقد أحدث كتاب « خرافة الميتافيزيقا » ضجة مدوية عقب ظهوره ،
وكان موضع الخطأ عند معظم الناقدين أنهم خلطوا بين فلسفة ودين ، فحملوا
كلامي الموجه إلى فكر فلسفي من طراز معين ، على عقائد الدين ، ولو تذكروا
ما كنت أحرص الناس على أن يتذكروه ، وهو أن مجال الإيمان الديني يختلف
عن مجال التفكير المقيد بمنطق العقل العلمي ، لأن « الإيمان » تصديق بغير
برهان ، وأما منطق العقل فطريق للبراهين ، لو تذكروا ذلك لاستراحوا
وأراحوا .

ونقد الكتاب بعد صدوره ببضع سنين ، لكنني أمسكت عن إعادة طبعه
حتى يتاح لي أن أعيد كتابة بعض أجزائه شارحا مواضع الغموض ، غير أن
الأعوام أخذت تكرر عاما بعد عام ، وكثرت شواغل الحياة ، ثم دبت
شيخوخة وأمراض ، فلم أحقق ما أردت تحقيقه ، وأخيرا أنقذت الموقف بأن
اكتفيت بكتابة مقدمة طويلة للطبعة الثانية أوضح فيها ما قد غمض على
الناقدين ، ثم غيرت عنوان الكتاب وجعلته « موقف من الميتافيزيقا » ليكون
أقرب إلى الموضوعية والحياد .

أما الموقف الفكري نفسه ، الذي عرضته في ذلك الكتاب ، فهو ما يزال
موقفي إلى هذه الساعة التي أكتب فيها هذه السطور ، وحتى لو أردت شيئا من
التعديل ، لما تناولت بالتعديل ركنا من أركانه الأساسية .

كان كتاب « المنطق الوضعي » بجزءيه الأول والثاني وكتاب « خرافة الميتافيزيقا » دعامتين من ثلاث علمي ألفت خلال الخمسينيات ، لأدعم به وقفة فلسفية آثرتها على غيرها ، ورأيت فيها نفعا عظيما للأمة العربية في نهوضها العلمي والفكري والثقافي ، لأنها وقفة تستهدف - في مجال النظر العلمي - منهجا يضبط القول ضبطا يصونه من الانزلاق في سيال اللفظ الذي يلهينا عن المعنى ، وأما ثالثة الثلاث فهو كتابي « نحو فلسفة علمية » الصادر في عام ١٩٥٨ (ونال جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة سنة ١٩٦٠) .

في هذا الكتاب بسطت في تفصيل مستفيض النظرة التي تتحول بها الفلسفة من إقامة بناءات ميتافيزيقية يقيمها عمالقة ، كل منهم يحاول أن يفسر الكون كله بمبدأ واحد ، ليصبح العمل الفلسفي تحليلات للأسس التي تبنى عليها العلوم بناء منهجيا سليما ، فالكتاب دعوة إلى فلسفة علمية بأكثر من معنى ، أولها أن تكون قضايا العلوم ومناهجها مدار الاهتمام ، وثانيها أن يحى العمل الفلسفي نتيجة تعاون بين عدة أفراد ، لا صرحا عاليا يشيده فرد واحد بمفرده ، وثالثها أن يكتفى في كل عملية تحليلية بجزئية واحدة صغيرة ، قد تكون جملة واحدة تتخذ مقياسا لأشباهاها من حيث طريقة التركيب ، كما فعل برتراند رسل في تحليله لجملة : « مؤلف ويفزلى هوسكوت » فقال « رامزي » عن هذا التحليل إنه جاء منوالا للعمل الفلسفي في تصوره الجديد .

لكن الخمسينيات لم تقتصر على تلك الكتب الثلاثة وحدها : المنطق الوضعي ، وخرافة الميتافيزيقا ، ونحو فلسفة علمية ، بل إنها شهدت كذلك لتلك الكتب روافد فرعية كان لابد منها ، من ذلك كتابان ، أحدهما عن

فلسفة برتراند رسل (١٩٥٦) والآخر عن فلسفة ديفد هيوم (١٩٥٨) فأما كتابي عن « رسل » فقد أردت به دراسة منهجية في التحليل الفلسفي ، وذلك لأن « رسل » وإن لم يكن مناصرا كاملا للوضعية المنطقية (أو التجريبية العلمية) إلا أنه أمد أنصارها ببعض أدوات التحليل التي استخدموها في عملهم الفلسفي ، وأما كتابي عن ديفد هيوم فهو بمثابة العودة بالتيار إلى منبعه ، لأن هيوم (فيلسوف انجليزي في القرن الثامن عشر) كان بغير شك أبا لمن جاء بعده ممن أرادوا أن تكون انطباعات الخواس مرجعا وحيدا لأي معرفة تساق عن الطبيعة الخارجية .

وإلى جانب دراستي هذين الفيلسوفين : رسل وهيوم ، لعلاقتها الوثيقة - منهجا بالنسبة لرسل ، ومضمونا بالنسبة لهيوم - فقد شعرت كذلك أن دراسة موسعة لفلسفة البراجماتية (أو فلسفة الذرائع كما نسميها أحيانا) ضرورية لتحديد العلاقة بينها وبين التجريبية العلمية : فكان أن أصدرت كتابي « حياة الفكر في العالم الجديد » لأقدم به صورة عن الفلسفة الأمريكية كلها (١٩٥٦) ثم عكفت على ترجمة كاملة للكتاب الضخم الذي ألفه جون ديوي عن « المنطق - نظرية البحث » يثير وجهة النظر « الوسلية » - والوسلية هي فرع من البراجماتية عرف به جون ديول ، وخلاصتها أن أية فكرة علمية لا تكتمل وظيفتها إلا إذا جاءت خطوة مع غيرها من خطوات ، تكون هي « الوسائل » المؤدية إلى نتيجة مطلوبة لتغيير الموقف المراد تغييره - وبعد أن فرغت من ترجمة ذلك المؤلف الكبير ، تكونت لدى فكرة بسطتها في مقدمة طويلة للترجمة ، بلغت نحو خمسين صفحة ، أقول فيها إنني أرى وجوب الاستفادة من الرأي الوسلي القائل بأن الفكر لا يكون فكرا بالمعنى الصحيح ، إلا إذا كانت له نتائج فعالة في تغيير أوجه حياتنا على النحو المنشود ، وحاولت

أن أوفق بين هذا الرأي المستقبلي من جهة ، وطريقة الوضعية المنطقية في تحليلها للأفكار العلمية ، وخرجت من ذلك بصيغة ترضيني .

٧

لم تكن دعوتي إلى التجريبية العلمية تفضي دون أن تثير المعارضة الشديدة من جهات مختلفة ، فمن المعارضين من أخذته الخشية أن يكون في تلك الدعوة العلمية الخالصة ما يمس الدين من قريب أو من بعيد ، فأنطلق في هجومه من هذه الزاوية ، فجاء الهجوم خليطاً بين حجة عقلية وعاطفية دينية ، ومن المعارضين من كان دافعهم الأقوى والدفين هو المنافسة المهنية أكثر منه دفاعاً عن الحق الفلسفي ، وكان بما أضعف هؤلاء قصورهم عن الإلمام الكافي بما يعارضونه ، ولعل علة ذلك القصور ، أنهم - على الأغلب - لم تكن لديهم الوسيلة اللغوية القادرة على الرجوع إلى المصادر الرئيسية لما يعارضونه ، فلا هم على قدر كاف من معرفة اللغة الإنجليزية التي كتبت معظم الأصول ، ولا هم على رغبة كافية في تعقب الحقيقة ليقرروا كتابتي العربية قبل أن يعارضوا ، فأخذوا الفكرة بما يشاع عنها بين عابري السبيل ، وكذلك كان من المعارضين من توافر له الإخلاص لكن فاقته قوة الحجة .

ولو أبعدنا الشوائب التي كثيراً ما تضاف إلى الخلاف العلمي فتفسد نقاءه ، لقلنا إن المعركة في صميمها إنما هي معركة حول وسيلة المعرفة ماذا تكون ؟ فمن المعلوم أن في الفلسفة طريقتين للنظر إلى هذا الموضوع ، أحدهما يجعل طريق المعرفة بادئاً من داخل الإنسان متجهاً إلى خارجه ، والآخر يجعله بادئاً من خارج الإنسان متجهاً إلى داخله ، وللثاليون والعقليون هم من أنصار

الطريق الأول ، والتجريبيون والعلميون هم من أنصار الطريق الثاني ، الأولون يرون أنه لا بد من أصول ومقولات مجبولة في فطرة العقل ، على أساسها يمكن استنباط دقائق المعرفة ، كما تستنبط الرياضة من مسلماتها ، دون حاجة منا إلى اللجوء إلى مشاهدات خارجية ، والآخر يرون أنه لا معرفة ما لم تبدأ بتحصيل معطيات حسية نجيبنا عن طريق الحواس مراثيات ومسموعات ولمسوسات ، إلى آخر ما قد تخصصت حواسنا في نقله إلينا عن العالم الخارجي ، عالم الأشياء ، على أن من الفلاسفة من يحاول الجمع بين الطريقتين ، في عملية المعرفة ، ليقول إنه لا بد من مقولات العقل ومبادئه ، إلى جانب معطيات الحواس لكي يتم تحصيل المعرفة ، لكن المحول في تقسيم المذاهب الفلسفية في موضوع المعرفة ووسائلها هو : لأي جانب من الجانبين تكون الأولوية المنطقية ؟ فمن جعل من الفلسفة الأولوية للعقل ، كان من المثاليين أو العقلانيين ، ومن جعل الأولوية للحواس ، كان من التجريبيين .

وكان موقفي من هذا التقسيم ، مع التجريبيين ، لكنها كانت تجريبية ذات طابع خاص ، تجعل اللغة وتحليلها ... لا الأشياء ... مدار نظرها ؟ فمن منطق التركيب اللغوي ذاته يستطيع الباحث أن يعلم مقدما أنه تركيب صالح للحدث عن واقع الطبيعة حديثا ذا معنى ؟ أم هو تركيب إذا ما حللناه وجدناه غير منطوق على دلالة ؟ ولقد أدى بنا التحليل المبدئي للغة وطرائق استخدامها ، إلى أنها تدور في أحد مجالين كبيرين ، في أحدهما تستخدم اللغة « لتشير » برموزها إلى أشياء العالم الخارجي ، وأما في المجال الآخر فتستخدم اللغة ، لا لتشير إلى خارج ، بل لتحرك في باطن الإنسان انفعالا أو عاطفة ، أو لتقيم في داخل المثلث بناء ذهني خالص ليس من شأنه أن يكتسب معناه ودلالته من مقابله مع كائنات العالم الخارجي ، وإذا أردت مثلا يوضح

الفرق بين هذين الجهالين في استعمال اللغة ، فقارن بين هذين القولين عن الهرم الأكبر : (١) يقع الهرم الأكبر غرب النيل ، ويبعد عنه نحو عشر كيلومترات ، (٢) تشير رؤية الهرم الأكبر في نفس المصري ذكريات المجد ، وجلال الخلود ... ففي القول الأول جاءت اللغة لتشير إلى وقائع خارجية يمكن مراجعتها بواسطة الخواص لتبين مدى صدق محتواها على ذلك الواقع ، وفي القول الثاني لا تشير إلى خارج ولكنها تحرك في نفس القارئ أو السامع أصداء وجدانية لا سبيل إلى التحقق منها ، وإنما يكتفى فيها بمجرد تعبير للتلقى عما قد أحسه في باطنه من تلك الأصداء ، والدارس إذا ما تبين الفواصل التي تميز هذين الجهالين في استخدام اللغة أحدهما عن الآخر ، عرف بالتالي متى يكون القول مقبولا من الناحية العلمية ومتى يكون مرفوضا ، إذ الجهال الأول وحده هو ما يصلح للتحقيق العلمي ، وأما الجهال الآخر فيدخل في باب التعبير الوجداني ، فإذا كانت له مقاييس ، فهي مقاييس الشعر أو ما إلى الشعر من وسائل التعبير .

تلك كانت دعواي في أساسها . وترتب عليها ما ترتب من نتائج بالغة الأهمية فيما تقبله وما نرفضه مما يجري على ألسنة المتكلمين وأقلام الكتّابين . فجاءت الردود من المعارضين مختلفة باختلاف أصحابها في جدية المأخذ وعمق التفكير . (راجع فصل « من معاركن الفلسفة » في كتابي « من زاوية فلسفة » . إذا أردت أن تقرأ تفصيلا ما قاله بعض المعارضين وما رددت به عليهم) .

٨

لم تكن التجريبية العلمية (الوضعية المنطقية) بدعاؤها التي قد تبدو بسيطة أمام العين العابرة ، بأقل من ثورة شاملة تغير من الفلسفة وسائلها

وأهدافها معا ، أما الأهداف فقد كان يراود الفلاسفة على تعاقب العصور أمل بأنهم إنما يبحثون عن « حقيقة » الكون و « حقيقة » الإنسان ، وربما كان هؤلاء الفلاسفة عذرهم فيما استهدفوه ، عندما كان « العلم » بالأشياء متضمنا في النظر الفلسفي ، أما وقد أخذت العلوم تستقل بذواتها كلها وجد علم منها أنه قد بات له من دقة المنهج ومن تحديد موضوع البحث ما يدعو إلى أن يكون هو صاحب الكلمة في ميدانه ، فلم يعد أمام الفاعلية الفلسفية - وهي فاعلية ذهنية لا تتم معرفة بدونها - إلا أن تقصر نفسها على صبب الأضواء على ما تقولهُ العلوم في مختلف ميادينها ، دون أن تضيف هي من عندها « حقيقة » إيجابية توضع في صف واحد مع سائر الحقائق العلمية .

كان مألوفا أن يكون الفيلسوف هو الذي يتولى النظر في حقائق الفلك ، والطب ، والطبيعة ، والنبات والحيوان والإنسان ، ونظريات السياسة والاجتماع والاقتصاد والنفس ، وكان ذلك ممكنا لأن المعرفة كانت موحدة بغير فواصل تميز ميادين التخصص بعضها من بعض ، بل كان الفيلسوف من الأعلام ، يحاول عامدا أن يضع لنفسه « مبدأ » ترقد إليه المعرفة كلها بشتى فروعها ، فإذا قال أرسطو - مثلا - بأن لكل شيء صورة ومادة ، فالصورة هي بمثابة « الوظيفة » المعينة التي تجعل للمادة هي ما هي فيما تؤدبه ، كان ذلك القول شاملا ومفسرا لأنواع الكائنات جميعا في ضروب نشاطها .

ولكننا اليوم في عصر تقدمت فيه العلوم وتخصصت وازدادت دقة بأجهزتها ، فلم يعد أمام الذهن « للتأمل » مجال في الوصول إلى قانون من قوانين العلم ، لكن بقي أمامه أهم مجال يصلح لفاعليته ، وهو أن يتعقب أقوال العلماء إلى جذورها الأولى ، ليكشف بذلك عدة أشياء ذات أهمية بالغة ، فهو يكشف أولا ما تنطوي عليه نقط الابتداء في مختلف العلوم ،

وهي النقطة التي يسلم بها العلماء جدلاً فتكون محطة يبدأ منها السير العلمي ، كأن يبدأ علماء الرياضيات من العدد دون أن يسألوا أنفسهم كيف جاء العدد إلى الإدراك العقلي عند الإنسان ، فتكون مهمة فيلسوف الرياضيات هي أن يحفر تحت العدد ليكشف عن جذوره الدفينة المضمرة ، وهكذا قل في فيلسوف الطبيعة وفيلسوف التاريخ وفيلسوف الأخلاق أو الجمال أو ما شئت ، فكل هؤلاء ينقلون خلال الظاهرة التي وقف عندها العلماء ، ليروا ما وراءها من فروض مستترة ، فإذا كان المؤرخ - مثلاً - يبدأ من الأحداث الفعلية في الميدان الذي اختاره ليؤرخ له ، وفيلسوف التاريخ ينقل إلى ما وراء تلك الأحداث لعله يكشف عما يحركها ، وأما الفيلسوف من المبالغة الكبار ، فيضم هذه الفلسفات الفرعية كلها في بناء واحد يضمها إذا استطاع ، أو بعبارة أخرى ، هو لا يكتفى بالوصول إلى الجذور الأولية للفكر الرياضي ، أو التاريخ ، أو اللغة ، أو الفن ، بل يحاول فوق ذلك كله أن يرى ما إذا كانت تلك الفروع جميعاً تلتقي في أعماق الأعماق عند مبدأ واحد ، وعندئذ يقرر إذا كان للمعرفة الإنسانية وحدة واحدة تجعلها كالشجرة الواحدة برغم تعدد فروعها .

فرق بعيد - كما ترى - بين أن تجعل الفلسفة هدفها بحث عن حقائق الكائنات ، وأن تجعل ذلك الهدف بحثاً فيها بقوله العلماء - أصحاب الشأن - عن الكائنات ، وذلك هو الفرق الذي أحدثته التجريبية العلمية في «الهدف» ، وأما «الوسيلة» إلى الهدف فكانت عند معظم الفلاسفة السابقين «تأملًا» بالذهن الخالص في طبائع الأشياء ، ومحاولة إقامة بناء فكري تكون تلك الطبائع أجزاءه المتصل بعضها ببعض اتصالاً عضوياً ، وأما «الوسيلة» عند التجريبية العلمية فهي البحث في منطق اللغة التي استخدمها

العلماء ، للتمييز بين جملة تؤدي إلى معنى علمي وجملة لا تؤدي .

وإذا أردت مزيدا من الإيضاح عن لب الثورة التي أحدثتها التجريبية العلمية في الفلسفة المعاصرة ، فلتتصور صفحتين متقابلتين ، تقول كل منها ما تقوله الأخرى ، ولكنها تقوله بلغة مختلفة ، فهكذا الأمر بالنسبة للكون الخارجي بكل ما فيه ومن فيه - من ناحية - وما قاله القائلون عن ذلك الكون - من ناحية أخرى - فهناك الأشياء في جهة ، والكلام الذي قيل عن تلك الأشياء في جهة أخرى ، ومهمة العلماء تنصب على الأشياء ، وأما مهمة الفلاسفة فتتصب على الكلام ، وذلك بعد أن كان العلماء والفلاسفة معا يتزاحمون على دنيا الأشياء كأنهما جماعتان تتنافسان وراء ثمرة واحدة ، فحل اليوم بين العلم والفلسفة تعاون لا تنافس : العلم يبحث في حقائق الأشياء ليقول ما يقوله ، والفلسفة تفحص في هذا الذي يقوله العلم لتضمن سلامة بنيته المنطقية واستمرارية جذورها مع جذعها وفروعها وأوراقها وثمارها .

كان التصور القديم يقابل بين « الفكر » من ناحية و « العالم » من ناحية أخرى ، وجاء التصور الجديد ليجد مفهوم « الفكر » غامضا ، فاستبدل به « اللغة » التي تحمل فكرا ، وجعل المقابلة بين « اللغة » و « العالم » فأصبح الأمر واضحا ومحددا ، فبعد أن كنا لا ندري كيف نراجع الفكر على الواقع ، أصبح ميسورا أن نطابق اللغة على الواقع ، فنرى إن كان التصوير اللغوي للواقع دقيقا أو لم يكن (راجع الفصل المعنون « ثورة في الفلسفة المعاصرة » في كتابي « قشور ولباب ») .

الفصل الخامس

دفاع عن العقل

١

لقد أسلفت لك الحديث عن الفرق في منطق اللغة بين تركيب لفظي يشير إلى كائنات العالم الخارجي ، وتركيب لفظي آخر يتجه بانتباه السامع - أو القارئ - نحو ما يجري في دخيلة نفسه من مشاعر ، وأذكر أني خربت لك مثلاً يوضح هذا الفرق بين قولين : عبارة تقول لك عن الهرم الأكبر إنه يقع غربي النيل ، ويبعد عنه نحو عشرة كيلومترات ، وعبارة أخرى تقول عن الهرم نفسه بأنه يشير في النفس ذكريات مجد قديم ، ويوحى بجلال الخلود ، وهأنذا أضيف إلى تلك التفرقة بين الوظيفتين اللتين تؤديها اللغة ، أن تلك التفرقة ذاتها هي أيضاً تميز بين مجالين في حياة الإنسان : مجال العقل ومجال الوجدان ، ففي مجال العقل يكون التفاهم بين الناس قائماً على أساس ما يمكن مراحته وضبطه والحكم عليه بالصواب أو بالخطأ بحسب مطابقته أو عدم مطابقته للواقع الذي جاءت الجملة المعينة لتتحدث عنه ، وأما في مجال الوجدان فالأمر متروك كله للمتلق بشعركيف شاءت له ميوله ، إذ لا سبيل هنا إلى مراجعة ولا إلى ضبط أو حكم بصواب أو بخطأ .

عد إلى العبارتين اللتين أسلفت ذكرهما عن الهرم الأكبر ، نجد الأولى ممكنة للمراجعة على الواقع الفعلي جزءاً بجزء ، للتأكد من أن الهرم الأكبر يقع حقاً غربي

النيل ، وأن المسافة بين الهرم والنيل تبلغ فعلا ما يقرب من عشرة كيلومترات ،
وللسامع أو القارئ بعد ذلك أن يحكم على العبارة بأنها صادقة أو كاذبة بناء على
ما وجدته في عملية المراجعة ، وأما العبارة الثانية فلا سبيل فيها إلى شيء من
ذلك ، فقد تصادف سامعا ينظر إلى الهرم الأكبر فلا يشعر في نفسه شيئا عن مجد
قديم ، ولا يوحى له شيء عن جلال الخلود ، بل لعل ذلك السامع يجهل ماذا
يراد بالمجد وبالخلود ، فلا مراجعة هنا ولا تصويب ولا تكذيب ، لأن الأمر كله
مرهون بصاحبه وما يشعر به أو لا يشعر .

الجانب العقلي جانب عام مشترك بين الناس ، والجانب الوجداني فردى
خالص ، ففي الجانب العقلي إذا ما تبينت شواهد الصديق وجب على السامع أن
يذعن ، إذ لا مفر له من برهان بقيمة منطق العقل ، أثذا قيل لأحد إن اللمانية
أكبر من الخمسة ، والخمسة أكبر من الثلاثة ، إذن تكون اللمانية أكبر من
الثلاثة ، استطاع السامع أن ينكر صديق القول ؟ لكن ما هكذا الشأن إذا قيل
له : إن غروب الشمس يبعث على كآبة النفس وانقباضها ، لأن السامع في
هذه الحالة قد تكون هذه حاله إزاء الغروب وقد لا تكون .

ومنذ حملت القلم كاتبا في صدر الشباب ، أدركت - في شيء من
الغموض أولا ، وفي كثير جدا من الوضوح آنحرا - أدركت الفرق في استخدام
اللغة بين الحالتين ، ثم أدركت فوق ذلك أن العربي بصفة عامة (والمصري
عربي) أشد ميلا بحكم ثقافته إلى العبارة اللثيرة للوجدان ، منه إلى العبارة
المستندة إلى عقل ، وأدركت فوق هذا وذلك أن في مقدمة الإصلاح - إذا
أردنا إصلاحا - أن نربي الأجيال الجديدة على وقفة أخرى ، يفرق لنفسه فيها
تفرقة واضحة بين ما هو عام فيحيله إلى العقل وأدواته ، وما هو خاص فلا بأس
عندئذ في الركون إلى لغة الشعور .

لماذا انقضت على مصر منذ بدأت نهضتها الحديثة حتى الآن (وأنا أكتب هذا سنة ١٩٨٢) مائة وخمسون عاما على الأقل ، ومع ذلك لا نستطيع أن ندعى بأنها نشرت من ثقافة العصر الجديد ما كنا نتمنى لها أن تنشره ؟ لماذا أصبح المتعلمون في مصر يعدون بعشرات الملايين ، ومع ذلك فإذا ما أمعنا النظر في هؤلاء المتعلمين أنفسهم - ودع عنك من لم ينل حظا من التعليم - وجدنا نفورهم من رؤية الحياة بنظرة علمية تلتزم منطق العقل ، لا يقل عن نفور أجدادهم الذين غمرتهم موجات الظلام إبان القرون الثلاثة السابقة على بدء النهضة الحديثة ؟ أسئلة كهذه كنت ألقيا على نفسي فأجد لها جوابا واحدا . هو : نقص في تربية العقل . وإسراف في إشعال الوجدان .

٢

إن شيئا في تركيبنا الثقافي يوسوس لنا دائما بأن العقل وحده لا يكفي سندا للإنسان في حياته . وأن ظواهر كثيرة تحدث متحدية للعقل أن يفسر حدوثها بمنطق العلم فلا يسع العقل إزاءها إلا أن يقف عاجزا ، ومثل هذا الشعور يعجز العقل وقصور العلم . يملكنا بدرجة قل أن وجدت لها نظيرا في شعوب أخرى . وعلى الرغم من يقيني بأهمية الجانب الوجداني في حياتنا . فلطالما أحسست بواجبي في الإعلاء من شأن العقل - والعقل يتبعه قيام العلم ومنهجه - حتى لو ذهبت في ذلك الإعلاء إلى حد المبالغة لأحدث نوعا من التوازن في حياتنا بين عقل ووجدان . إذ التوازن بينهما مفقود .

فكتبت بعنوان « سلطان العقل » (في كتابي « مجتمع جديد أو الكارثة ») أقول إن الظواهر التي يقال عنها إنها تتحدى العقل ، وإن العلم يقف حيالها عاجزا عن القليل . « لم تكن أبدا . ولن تكون . من الدعائم التي تبنى عليها

الحضارات ، لا فرق في ذلك بين حضارة المسلمين إبان قوتها ، وسائر الحضارات التي قامت وسوف تقوم ، فلقد قامت حضارة المسلمين - كما قام غيرها - على واقع ، وعلى علم بذلك الواقع ، وأما الفلواهر العجيبة التي يقال عنها إنها تتحدى العقل ، فهي أمور يذكرها الناس بعضهم لبعض ، أو لا يذكرها ، ولن يكون لذكرها أو عدم ذكرها أثر في سير الأحداث التي تصنع التاريخ .

إني لم أكن أقنع بكل ما حدث في حياتنا الفكرية من تغيرات ، كان من شأنها أن تحدث لنا أسسا جديدة في السياسة والاقتصاد والتعليم وبناء المجتمع ، وذلك لأنني برغم ذلك كله ، فلقد رأيتها تغيرات على السطح ، ولم تبلغ من العمق حد الثورة الفكرية التي تبذل لنا وجهة النظر الشاملة ، لما زال الناس - وحتى المثقفون منهم - تميل بهم نفوسهم نحو التشكك في العقل الإنساني وقدرته ، وفي العلم ومداه ، فكُتبت بعنوان « نريدها ثورة فكرية » (في كتاب « مجتمع جديد أو الكارثة ») أقول : « لكنني أزعج أن ذلك النشاط كله شيء - وهو نشاط محمود ومشكور - وأما الثورة الفكرية كما أتصورها فهي شيء آخر ، ولأبدأ بتشبيه يوضح الفكرة التي أريد عرضها ، فأقول : إنه قد تكون لدينا أنوال قديمة لنسج القماش ، فهل تحدث ثورة في صناعة النسيج ، إذا نحن أبقينا على الأنوال القديمة كما هي ، ثم زدنا من كمية القماش المنسوج ، وغيروا من ألوانه وزخارفه ، ومن طريقة توزيعه على الناس ؟ فثلا : كان القماش الناتج على تلك الأنوال القديمة يوزع على المدن وحدها ، فنشرناه في القرى ، وكان يخص الأغنياء وحدهم ، فجعلنا منه للفقراء نصيبا مساويا وكان للكبار وحدهم ، فصنعنا منه شيئا للأطفال ، وهكذا أقول : أيمرر لنا في مثل هذه الحالة أن نقول إن ثورة حدثت في صناعة النسيج ؟ أم أن الثورة في هذه الصناعة

لا تحدث بهذه الأمور وحدها ؟ وإنما تحدث بأن تتغير الأنوال نفسها بما هو أحدث .
ليتغير نوع القماش الناتج تبعاً لذلك ؟ .

هكذا الحال - كما أراها - في حياتنا الفكرية ، فلقد زادت حصيلة
الفكر - وتنوعت طرائق توزيعها على شرائح الشعب ، لكن « أنوال التفكير »
باقية معنا على عهدنا القديم ، ولذلك بقيت طبيعة الفكر على حالها ، لم يتغير
منها أن تتسع دائرة الإنتاج ، ودائرة التوزيع ، وأن نغير من اتجاه السير ،
فنذهب بالأفكار من المدينة إلى الريف ، أو نأق بها من الريف إلى المدينة ،
ونعلو بها من أدنى إلى أعلى . أو نهبط بها من أعلى إلى أدنى ، فما دامت « أنوال
النسيج » باقية على حالها ، فقد تحدث تغيرات كثيرة على السطح ، ولكنها
تغيرات لن تبلغ أن تكون « ثورة » فكرية ، لأن الثورة هي في أن تتغير
الأنوال

والمنوال الفكرى القديم الذى أعنيه ، قوامه عناصر كثيرة ، لعل أهمها
جميعها هو الزكون إلى « سلطة » فكرية نستمد منها الأسانيد . ومثل هذه السلطة
الفكرية تتمثل عادة في نصوص بعينها محفوظة في الكتب . وإن تكن تتمثل
أحياناً كذلك في أقوال يتبادلها الناس - وهي التى تسمى بالعرف أو بالتقاليد .
وبناء على هذا الموقف ، تكون الفكرة التى يقدمها رجل الفكر صواباً إذا هى
اتسقت مع ما أقرته السلطة الفكرية في الكتب المحفوظة . أو في الأقوال
المأثورة . كما تكون الفكرة خطأ إذا جاءت مخالفة لما أقرته تلك السلطة . ومن
هنا اشتد سلطان الماضى على الحاضر ، وأصبح البرهان الذى لا يرد ، هو أن
نسوق « الشواهد » من سجل الأقدمين . وانحصرت قوة الإبداع الفكرى في
القدرة على إيجاد السند من القول الموروث ... »

في حياتنا الفكرية والثقافية مفارقة تلفت النظر ، كنت ألاحظها في وضوح ،
 منذ الأربعينيات الأولى ، وكنت أدرك ألا مفر من ثورة فكرية تتناول الأسس
 بالتعمير الشامل ، إذا أردنا حقا الخروج من عصورنا الوسطى إلى عصر من
 النهضة الحقيقية ، ولقد عبرت عن رأي في تلك المفارقة في عشرات المواضع بما
 كتبت على طول السنين ، والتشبيه الذي تخيلته مصورا للمفارقة التي لاحظتها .
 هو ساعة تسير نروسها الداخلية على غير ما تسير عليه عقاربها ، أو هو الموسيقى
 وهي تعزف لحنا فيرقص الراقصون على لحن آخر ، وذلك لأن سطح الحياة كما
 يبدو لأعين المشاهدين ، فيه كثير جدا من ظواهر الحياة العصرية : فهناك
 المصانع ووسائل النقل والمواصلات والطباعة ونظم الحكم ونظم التعليم وغيرها
 وغيرها ، كلها يجري مع العصر في ظاهره ، لكن هذه الظواهر الحضارية
 العصرية كانت تقضي ضربا من منطق التفكير العقلى يكون مستترا وراءها ، فأما
 ما هو واقع عندنا بالفعل ، فهو أن تلك الظواهر الحضارية تستر وراءها أجهزة
 عقلية تفكر على نمط العصور الوسطى ، وعلة ذلك أننا نقلنا عن الغرب كثيرا من
 ظواهر ثقافته وحضارته ، لكننا لم نغير من وجهات النظر الداخلية بما يتناسب
 مع تلك الظواهر ، فكانت للمفارقة المعجبية ، فقد ترى رجلا من رجال العلم في
 مركز من مراكز البحوث ، أو في إحدى الجامعات ، يعرف جيدا ما عليه علمه
 ذاك في أكثر البلاد تقدما ، لكنه إذا ما ترك عمله لينخرط مع سائر الناس في
 تيار الحياة ، وجدته يؤمن بالخرافة إيمان من لم يحصل من العلم حرفا واحدا .
 والثورة الفكرية التي لا مناص من حدوثها ليعتدل الأمر ويتوازن ، هي أن
 نغير من « المنهج » الذى ننظر به إلى الدنيا من حولنا بحيث يصبح ذلك المنهج
 منسقا مع السطح الحضارى الذى نقلنا منه جوانب كثيرة عن الغرب .
 وشيء كهذا حدث في أوروبا إبان نهضتها ، وإلا لما تحققت لها نهضة . إذ

غيرت المنهج الفكري المتمثل في المنطق الأرسطي القديم ، وقبض الله لأوروبا الحديثة رجالا من رجالها يضعون لها منهجا جديدا يتفق مع الانقلاب العلمي الذي كان وشيك الظهور عندئذ ، فكان « ديكارت » وكان « فرنسيس بيكون » ، وإذا أردنا نحن الآن نهضة كنهضتهم فلا يكفي أن نقطف ثمارهم ونركبها على جذور عتيقة ، بل لابد من تغيير الجذور المنهجية ، لتجاوب أجزاء الشجرة بعضها مع بعض ، وتربط الجذور بالثمار بروابط تجعل الثمار ثابتة من الجذور ، لا مقحمة عليها قسرا ، ومحور التغيير المطلوب هو أن نستبدل بفكر يحبس نفسه في مقدمات موروثه ، فكرا جديدا يقيم نتائجه على قراءة الطبيعة ذاتها .

ففي ختام الفصل المعنون « تحولات في المناخ الفكري » (في كتابي « هذا العصر وثقافته ») قلت : « ... وعقيدتي أن ثورة فكرية كهذه ، لم تحدث لنا خلال هذا القرن كله ، برغم التغيرات الكثيرة ، والحامة ، التي طرأت على صورة الحياة وذلك لأن النمط الفكري القديم باق كما كان دائما ، والعجيب الذي يلفت النظر ، هو أن الفجوة الكائنة بين ذلك النمط الفكري من جهة ، وتفصيلات الحياة الجديدة من جهة أخرى ، لا تحدث فينا شيئا من القلق أو التوتر ، الذي لو حدث ، لحفزنا إلى سد الفجوة بالملاءمة بين المبادئ العامة وتفصيلات الحياة العملية » .

٣

في الأوائل الأولى من سنة ١٩٦٥ ، أنشأت - باسم وزارة الثقافة - مجلة « الفكر المعاصر » وأشرفت على تحريرها ما يقرب من أربع سنوات ، ولقد رسمت لها سياستها منذ صدورها أن تقصر نفسها على ما هو « فكر » وما هو

« معاصر » من ذلك الفكر ، وكان معنى اقتصارها على « الفكر » - عندي - هو إخراج « الأدب » الصرف : شعرا ورواية وقصة ومسرحية - ثم كان معنى « المعاصرة » أن ينصب اهتمامها في المقام الأول بما ظهر من فكر جديد بعد الحرب العالمية الثانية ، وكان من أهم معالم السياسة التي رسمتها لها كذلك ، أن تعنى بالفكرة الرفيعة الخصبية الموحية أيا كان مصدرها : جاءت من هرب أم جاءت من شرق على حد سواء ، أي أن تكون مجلة « محايدة » من الناحية السياسية ، مادامت قد استهدفت جودة الفكر بغض النظر عن « السياسة » التي اتبعث منها ذلك الفكر الجيد .

وكان المناخ الفكري في مصر إبان الستينيات ، مليئا بأفكار جديدة تولدت عن الروح الثورية التي أرادت بطموحها أن تغير حياتنا نحو الأفضل بكل ما استطاعت من جهد وقوة ، لكن كثيرا جدا من تلك الأفكار السابحة في سمائنا إبان تلك الفترة ، كان - فيما رأيت - شديد الغموض برغم دورانه على الألسنة والأقلام ، بل إن ذلك الغموض كثيرا ما أدى إلى الخطأ الصريح الذي لم يكن يخلو من خطورة على أفهامنا وحسن تصورنا للمعاني التي تريد استخدامها أداة للثورة الفكرية ، فأليت على نفسي أن أنشر في مجلة « الفكر المعاصر » فصولا ، أتناول في كل فصل منها أفكارا رئيسية من تلك الأفكار الشائعة لأحللها تحليلا أقرب إلى التحليلات الفلسفية الهادئة المترفة عن أهواء المذاهب السياسية ، وكنت في معظم الحالات أنتهى إلى نتائج لم تكن هي ما يفهمه عامة المفكرين في حياتنا الثقافية يومئذ ، ولأضرب لذلك بضعة أمثلة في إيجاز :

(أ) كانت هنالك دعوة تهيب بكل المواطنين أن يتحدوا في الفكر ليكونوا من أمور دنياهم - بل وأمور آخرتهم كذلك - على رأي واحد ، وسرعان ما فهم أصحاب السلطان في شتى مواقعهم ، هذه الوحدة الفكرية المنشودة على أنها

تطابق الآراء تطابقاً لا يدع فرصة لزيد أن يختلف عن عمرو ، وزيد وعمرو معا إنما يتطابقان مع رأى « الجهات العليا » - كما يسمونها عادة - فكشيت تحت عنوان « وحدة الفكر » أقول فيها أقوله : « ... وسر الوحدة الفكرية - فيما نرى - هو في غلبة أهداف على أهداف ، فالإنسان كائن عضوى هادف يوجه نشاطه الحيوى نحو غايات معينة ، تصبح هى الخيوط الرابطة لأوجه النشاط على اختلافها ، فإذا وضعنا المعنى الذى نريده فى جملة مركزة مختصرة ، قلنا إن وحدة التفكير هى فى وحدة الهدف ، وأن ذلك يصدق بالنسبة للفرد الواحد ، كما يصدق بالنسبة للأمة الواحدة ، فإذا تعددت الأهداف كما تتعدد الأضداد ، بحيث أراد الشخص الواحد شيئين متضادين ، فقد وقع فى تفكك وتمزق ، يريد بعضه شيئاً ، ويريد بعضه الآخر شيئاً آخر ، وليس ذلك بالنادر الحدوث ، لما أكثر ما يريد الشخص أن يأكل الفطيرة وأن يظل محتفظاً بها ، فى آن واحد - كما يقولون - ولكنها تعد حالة مرضية أن توزع النفس بين التناقض والأضداد ، وطريق الشفاء إنما يكون فى أن يعرف المرء حقيقة نفسه ليعلم أى التقيضين أو الضدين يختار .

نقول إن سر الوحدة الفكرية هو فى غلبة أهداف على أهداف ، أو بعبارة أخرى هو فى تركيز الانتباه فى غايات معينة ، وإقصاء ما يناقضها أو ما يحجبها عن مجال النظر ، وتغير تركيز الانتباه فى هدف محدد ، بتعدد - بل باستحيل - على الإنسان أن يختار من مختلف العناصر التى تعرض له فى حياته ، ما يخدم الغرض للنشود ، إذ كيف أختار الوسائل إلا إذا سبقت عندى الغاية التى أؤسّل إلى بلوغها بهذا أو بذاك من العناصر التى تعرض لى فى الطريق ؟ إنه لا تناقض فى أن ينشد الفرد الواحد سلسلة من الغايات يأتى بعضها فى إربعض ، فكلما حقق إحداها جعلها وسيلة لما بعدها ... (راجع كتاب « فى حياتنا العقلية ») .

لكن هذا الذى ذكرناه يترك مسألتين هامتين لاختلاف الرأى اختلافا حرا .
أولاهما : ماذا عسى أن يكون الهدف الرئيسى الذى نبحث له عن الوسائل
الموصلة إليه ؟ أتترك فردا واحدا يحدد لنا هدفنا ثم يصيح فينا أن اتحدوا تحت
لوائه ؟ والمسألة الثانية هى : ما أفضل الوسائل للوصول إلى الهدف المختار ؟ إنه
إذا لم تترك للأفراد حرية القول فى هاتين المسألتين ، وقعنا فى قبضة فرد مستبد
حتى ولو كان فى استبداده سليم النية فى إنعلاصه لبلاده .

(ب) وكان من الأفكار التى شاعت شيوعا واسعا ... وخطيرا ... فكرة تقسيم
الناس إلى يمين ويسار ، ولو اقتصر الأمر فى ذلك على الحدود التى تجعل لتلك
القسمتين معنى ، فإن الخطب ، لكنه تقسيم اتسع حتى شمل جوانب لا يمكن
عقلا أن تندرج تحت الانقسام إلى يمين ويسار ، فطرحنا للوضوح أمام نفسى
لننظر التحليلى الهادئ التربة ، ثم عرضت على القراء ما انتهيت إليه من نتائج ،
وكان ذلك بعنوان « يمين الفكر ويساره » ، ما معناهما ؟ (راجع كتاب « فى
حياتنا العقلية ») فقلت فيما قلته :

« ... » « اليمين » و « اليسار » كلمتان أراهما يستعملان على نطاق واسع ،
للتفرقة بين الأفكار والواقف والأشخاص ، فهذه الفكرة من اليمين ، وتلك من
اليسار ، وكذلك هذا الموقف وذلك وهذا الرجل وذلك ، ولقد تساءلت
... مخلفا لنفسى السؤال والبحث عن الجواب ... ماذا ياترى عساها أن تكون تلك
الصفات التى ... إذا ما توافرت فى شخص ... أدخلته فى زمرة اليمين أو فى زمرة
اليسار ؟ ولما حاولت الإجابة ، وجدت الأمر أعقد من أن يجيء إجابة سريعة
أطمئن إلى صوابها ، ذلك لأنه لو كانت التفرقة مقصورة على يمين فى ناحية
ويسار فى ناحية ، لما كان للتقسيم مغزى عند من تعنيه الآثار الفعلية للأفكار
النظرية ، لكننى ألاحظ أن ثمة صفتين أخريين - على الأقل - تلحقان باليمين

على أقلام الكتابين ، كما تلحق النتيجة بمقدمتها ، وأن ضديهما كذلك يلحقان باليسار ، فإذا هم وضعوا رجلا في زمرة اليمين ، وصفوه في الوقت نفسه بالرجعية وبالألا علمية في وجهة النظر ، لأن اليسار وحده - هكذا ألاحظ في الاستعمال الجارى - هو التقدمى وهو العلمى ، وإذا كان هذا هكذا ، فليس الأمر من قلة الشأن بحيث نتركه يمضى بغير تحديد .

وأول ما قد ورد على ذهنى عند محاولة النظر إلى هذه التفرقة ، بين يمين الفكر ويساره ، هو أن سألت نفسى : ترى هل يتخارج هذان القسمان تخارجا تاما . كما يتخارج الذهب والنحاس ، فلا يكون الذهب نحاسا ولا النحاس ذهباً ؟ أو هما متداخلان ، كما يتداخل الشعر والموسيقى في شيء واحد بعينه - هو الأغنية - تداخلا يميز لك أن تعد الأغنية شعرا إذا شئت . وأن تعدها موسيقى إذا شئت . لأنها شعر وموسيقى في آن واحد ؟

وهكذا مضيت ألقى أضواء التحليل على هذا التقسيم . لأخلص آخر الأمر إلى أنه تقسيم قد يكون له معناه في بعض المجالات كالالاقتصاد والاجتماع - وحتى في هذه المجالات فالأمر مرهون بتعريف اشتراطى يحدد معنى النقطتين تحديدا عرفيا - أما سائر ميادين الفكر ، فمن العسير أن نرى متى يكون الموقف يمينا ومتى يكون يسارا إلا مع تغسف شديد .

ومن طريف . ما أذكره في هذا السياق ، أننى كثيرا جدا ما فوجئت بأن أجد كاتباً قد نعتنى باليمين ، كما أفاجأ بكاتب آخر ينعتنى باليسار . وكاتباً ثالثاً يحدد موقعى بأنه يمين اليسار ، وكاتباً رابعاً يحدده بأنه يسار اليمين . وكان ذلك كله مؤمسا على موقف فكرى واحد التزمته ولم أخير منه شيئا ذا بال . وهو الموقف الذى ذكرت بعض جوانبه في الفصل السابق . شارحا به التجريبية

العلمية » (أو الوضعية المنطقية) التي أخذت بها في بنية العلم ومنطقه .

(ح) ومن الأفكار التي تناولتها بالنظر العقلي لأحيط نفسي بمعناها ، ثم أشرك القارئ معي فيها انتهيت إليه ، فكرة « المثقف الثوري » من هو ؟ وذلك لأنه قد شاع في حياتنا الفكرية مبدأ ينادى بوجوب أن يكون المثقف أداة بثقافته لتقدم الناس ، فحاولت أن أثبت الفارق الذي يفصل بين من هو مثقف فقط ومن يكون مثقفا ثوريا ، فكان مما كتبت في ذلك المجال ما يأتي :

« استوقف نظري فيما قرأت منذ قريب قولان مختلفان ، لكنها يلتقيان عند نقطة واحدة ، فيها من الخصوبة والثراء ما يوحى للفكر للتأمل بمكان كثيرة غزيرة . من بينها معنى قد يكون هو الفصل الخامس عند تحديدنا للمثقف الثوري من ذا يكون ؟ لفتي يكون للمثقف مثقفا وكفى . ومتى يكون مثقفا وثوريا معا ؟ أما أحد القولين فقد صادفته خلال قراءتي لديوان ابن عربي « ترجان الأشواق » الذي تولى فيه ابن عربي بنفسه شرح شعره ليبين مرامييه في الرموز ، التي لجأ إلى استخدامها في ذلك الشعر ، وقد أورد في غضون هذا الشرح حديثا للنبي عليه السلام ، يقول فيه : « ما ابتلى أحد من الأنبياء بمثل ما ابتليت » مشيرا بذلك - فيما يقول ابن عربي - إلى رجوعه من حالة الرؤية - رؤية الحق - إلى دنيا الناس ، ليخاطب فيهم من ضل ليهديه سواء السبيل ، أي أن رؤية الحق لم تكن عنده هي كل الطريق ، وإنما يكملها أن يغير الحياة على هذه الأرض ، بما يجعلها تعلو إلى الكمال الذي رأى .

وأما القول الثاني فقد وجدته عند محمد إقبال ، حينما عاودت قراءة كتابه « تجديد التفكير الديني في الإسلام » إذ وجدته يستهل الفصل الخامس من هذا الكتاب بهذه العبارة : « صعد محمد النبي العربي إلى السموات العلى . ثم رجع

إلى الأرض ، قسما برى لو بلغت هذا المقام ، لما عدت أبداً ، وهى عبارة قالها
 - فيما يحكى محمد إقبال - ولى مسلم عظيم ، هو عبد القدوس الجنجوهي ، ثم
 يمضى إقبال فى القول بأنه من العسير - فى ظنه - أن نجد فى الأدب الصوفى كله ما
 يفصح فى عبارة واحدة عن مثل الإدراك العميق للفرق السيكولوجى بين نمطين
 مختلفين من أنماط الوعى : أما أحدهما فهو النمط الذى تتميز به حالة النبوة ،
 وأما الآخر فهو ذلك الذى تتميز به حالة التصوف ، فى هذه الحالة الثانية
 - حالة التصوف - ترى المتصوف إذا ما بلغ شهود الحق ، تمنى ألا يعود إلى دنيا
 الناس ، وحتى إذا هو عاد - كما لا بد له أن يعود - جاءت عودته غير ذات نفع
 كبير للناس ، لأنه سينحصر فى ذات نفسه ، منتشياً بما قد شهد ، ولا عليه بعد
 ذلك أن تتغير أوضاع الحياة من حوله أو لا تتغير ، وأما فى حالة النبوة فالأمر على
 خلاف ذلك ، لأن مشاهدة الحق يثلوها رجوع إلى الناس فى دنياهم ، لا
 ليقف النبى مما يجرى حوله موقفاً سلبياً ، غير مكترث ، بل ليغامر فيه بما يغيره
 التغيير الذى يخلصه من أوجه الفساد ، ويصعد به نحو مثال الكمال ، كما ارتسم
 فى إدراكه الواعى لحظة الشهود .

إن إدراك الحق عند الصوفى هو غاية يوقف عندها ، وأما عند النبى فهو
 بمثابة بقطة ، تصحبها كوامن نفسه ، حتى لتتحول تلك الكوامن بين جوانحه
 إلى قوى تهز أركان العالم هذا ليستفيق من سباته ، فيبدل قياً بالية بقيم جديدة ،
 فكأنما عودة النبى من حالة الشهود إلى حالة الفعل ، هى بمثابة مقياس يقيس
 شيئين فى وقت واحد : يقيس مدى ما تنطوى عليه المثل العليا التى شوهدت فى
 حالة الرؤية الروحية ، من قدرة على التطبيق والإصلاح ، ثم يقيس مدى ما
 تستطيعه الإرادة القوية والعزيمة الماضية من مواجهة الصعاب ، حتى تزيل حياة
 فسدت ، لتقيم مكانها حياة جديدة منشودة .

هذان هما القولان اللذان صادفتها فيها قرأت منذ قريب ، واللذان يلتقيان عند نقطة واحدة مشتركة ، هي التفرقة بين رجلين : رجل يرى الحق فتكفيه الرؤية ، ورجل يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة وفق ما رأى ، ولئن كنت قد وجدت هذه التفرقة مقصورة على التمييز بين حالتي التصوف والنبوة ، فلست أرى ما يمنع من التوسع في التطبيق ، بحيث يجعلها تفرقة بين المثقف الذي ينعم بثقافته ، ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئاً ، والمثقف الذي لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله ، وفي هذه الحالة الثانية يكون المثقف مثقفاً وثائراً معاً ... (اقرأ تفصيلات المعنى في الفصل الخاص بهذا الموضوع في كتابي « في حياتنا العقلية ») .

٤

أكتفي بالأمثلة الثلاثة التي قدمتها ، لأقدم بها نموذجاً لما أخذت أكتبه في مجلة « الفكر للعاصر » شهراً بعد شهر في أواسط الستينيات ، وكان من الموضوعات التي حللتها على هذا المنوال : إرادة التغيير ، طراز من الفردية جديد ، معنى الصراع الفكري ، قيادات الفكر للعاصر ، روح العصر من فلسفته ، الماركسية منهجاً ... وكانت طريقي كما قد رأيت من الأمثلة التي عرضتها في الفقرة السابقة ، هي أن أمسك بعدسة مكبرة تكشف للقارئ عناصر الفكرة التي هي مدار الحديث ، موقناً أن ذلك وحده كفيلاً بأن يزيل ضباب الغموض الذي يكتنف المفاهيم المحورية التي عليها تدور ثقافتنا إبان تلك الفترة ، فلقد كنت تقرأ للكتاب عندئذ عن تلك الموضوعات وأمثالها ، ليقيموا على ما يكتبونه نتائج سياسية وغير سياسية ، دون أن تكون في أذهانهم أفكار واضحة عما يكتبون عنه فلم يكن ينشأ لنا عن الغيوم العقلية إلا غيوماً ، وما « العقل » إلا

ضروب من « التحليل » يبين حقيقة العلاقة بين المقدمات والنتائج وفيما يلي قصة أروينا من حياتي سنة ١٩٥٨ ، لأنها - من جهة - تسجل نوعا من النشاط الثقافي الذي اضطلعت به ، ثم هي - من جهة أخرى - ذات دلالة على مدى الأهواء اللاعقلية في تشكيل مواقفنا واتجاهاتنا في شئون ثقافية كان من حقها أن تظهر من أصحاب الريادة الفكرية بقسط من ضوابط أكثر جددا مما يمارسونه .

في سنة ١٩٥٨ دعيت للقاء زائر أمريكي قال إنه ممثل لمؤسسة فورد . وقد جاء ليعرض علينا مشروعا ثقافيا تنفق عليه تلك المؤسسة ، ألا وهو إخراج موسوعة عربية متوسطة الحجم . على غرار موسوعة كوليبيا الأمريكية . وأرجو من القارئ أن يلتفت إلى قولي « على غرار » إذ كان هذا هو أساس المشروع المقدم إلينا . ولم يكن « ترجمة » لموسوعة كوليبيا . وكان لمؤسسة فورد فيما تبرعت به من إنفاق مالي على المشروع - لوقبلنا تنفيذه - شرط واحد . هو أن يشرف على العمل ويشارك فيه أكبر عدد ممكن من الأقطار العربية جميعا . بمعنى أن تكون تلك الأقطار ممثلة بقدر طاقاتها الثقافية . حتى نضمن أن تكون « الموسوعة » عربية ومن صنع الأمة العربية ، لا تحتكر العمل فيها بعض الأقطار دون بعض .

ثم هذا اللقاء الأول في « مؤسسة فرانكلين » بالقاهرة . لأنها كانت هي التي ستصبح أداة التنفيذ لو كتب للمشروع أن يمضي في طريقة . فكنا في ذلك اللقاء ثلاثة : ممثل مؤسسة فورد وحسن جلال العروسي المشرف على مؤسسة فرانكلين بالقاهرة ، وأنا باعتباري اختيارا لرئيس تحرير الموسوعة عتمل الوقوع . وكانت أولى النقاط المطروحة بيننا لتبادل الرأي ، هي البحث عن الطريقة المثلى لتمثيل البلاد العربية تمثيلا كافيا . فطُرأت للعروسي

فكرة اللجوء إلى جامعة الدول العربية ، وفي ذلك الحين كان الدكتور طه حسين هو القائم على الجانب الثقافي من تلك الجامعة ، وهو الجانب الذي كان أحد فروع معهد الدراسات العربية ، الذي كان الأستاذ شفيق غربال عميدا له .

تركنا الأمر للعروسي عند هذه الخطوة ، ليتصل بالجامعة العربية باحثا عن طريقة التمثيل الذي كان شرطا أوليا . وفي جلسة تالية نقل إلينا العروسي نتيجة اتصاله ، وهي أن يوكل الإشراف الأعلى للأستاذ شفيق غربال من حيث هو عميد لمعهد الدراسات العربية ، ثم يأتي بعد ذلك مجلس للإدارة يختار أعضاؤه من مختلف الأقطار العربية . وفي تلك اللحظة عرضت على رئاسة التحرير . ويشهد الله أنني ما شعرت بالخوف من مشروع ثقافي أشارك فيه ، قبل ذلك أو بعد ذلك ، بمثل الخوف الذي شعرت به في تلك اللحظة التي قبلت فيها رئاسة تحرير الموسوعة . فالعمل كبير . ومزالت الخطأ فيه . والخطر - كثيرة ، لكنني عقلت الأمر وتوكلت على الله وقبلت .

كانت أولى خطوات التنفيذ رحلة إلى أمريكا لمدة أسبوعين أو ثلاثة أسابيع . أزور خلالها مقر الموسوعات الثلاث الكبرى التي تصدر هناك ، اثنان منها في نيويورك ، وهما «الأمريكانا» و«كوليبيا» ، والثالثة في شيكاغو ، حيث مقر موسوعة «البريتانيكا» (وأقول هنا استطرادا بأن «البريتانيكا» - الموسوعة البريطانية - لم تعد في بريطانيا كما بدأت ، بل اشترتها شركة أمريكية ، وأحدثت فيها بعد ذلك تغيرات في موادها ونسب الأهمية بين تلك المواد) لكن كانت لموسوعة «كوليبيا» بين هذه الموسوعات الثلاث التي زرتها لمعرفة التفاصيل التي تدار بها تلك الأجهزة الكبرى من الداخل . أقول كان لموسوعة «كوليبيا» بينها أهمية خاصة في مشروعنا ، وهي أن اتفاقا تم

معها على أن يصرح لمن شاء أن يأخذ من مادتها في الموسوعة العربية ما أراد أن يأخذ . ومرة أخرى أوجه رجائي إلى القارئ بأن يلتفت إلى هذا المعنى بدقة ، فلم يكن مدار الاتفاق مع كوليبيا أن « نترجم » مادتها إلى العربية . فقد لا نأخذ منها حرفاً واحداً ، ولكن إذا حدث أن استعان بشيء منها الأساتذة المسهمون في الموسوعة العربية . فذلك مصرح به مقدماً .

وأثناء وجودي في أمريكا دارساً على الطبيعة كما يقولون - للموسوعات وكيف تعد مادة وإخراجها . استخلصت لنفسى مبدأ تؤسس عليه عملنا . - يختص بالنسبة التي تقسم على أساسها مواد الموسوعة : فكم منها يكون للمادة العربية الخالصة . وكم يكون لبقية العالم ؟ ولقد تنهيت لأهمية هذه النقطة - مسألة النسبة بين الأجزاء والمواد - خلال زيارتي لمقار إدارة الموسوعات الثلاث التي ذكرتها . وكان المبدأ الذي استخلصته هو أن تكون أربعون في المائة للمادة العربية الخالصة . وستون لبقية العالم . وبالطبع كان مبدأ هاماً أساسياً كهذا هو أول ما يفرض على مجلس إدارة الموسوعة عندما يتم انتخاب أعضائه من مختلف الأقطار العربية . ليقره أو يعدل فيه .

عدت إلى مصر مزوداً بكثير من الأفكار التي تقام على محاورها صناعة الموسوعات . فوجدت - وباهول ما وجدت - وجدت مجموعة مقالات كتبت عن مشروع الموسوعة العربية خلال الثلاثة الأسابيع التي قضيتها في أمريكا . تبلغ نحو عشرين مقالة . نشرت في صحفنا الكبرى جميعاً . ولحظت أن نشرها قد جاء على نسق لا أظنه وليد للصادفة . بل لابد أن يكون مرسوماً ومدبراً . وهو أن تتوالى المقالات يوماً بعد يوم . بحيث تتولى كل صحيفة دورها في النشر كلها جاء مواعده .

وكانت نقطة البدء مقابلة أجراها أحد الكتاب مع الدكتور طه حسين ،
وفيهما يسأله : أليس في مشروع الموسوعة العربية هذا خيانة للثقافة العربية ؟
فأجاب الدكتور طه بما معناه : بل إن فيه ما هو شر من الخيانة . وبعد هذه
المقابلة ، انطلق الكتاب يشرون مقالاتهم التي أشرت إليها ، والتي مدارها هو
سؤال كهذا : كيف نسمح للأمريكيين أن يتولوا إخراج موسوعة عربية تسمى
« ترجمة » لموسوعة كولبيا . وراح بعضهم يبحث في كولبيا التي زعموا أننا
سنترجمها ثم تسمى الترجمة « موسوعة عربية » راح بعضهم يبحث في كولبيا
عن أشخاص وأحداث عربية هي غابة في الأهمية بالنسبة للثقافة العربية ، فلا
يجد عنها إلا قليلا . وقد لا يجد عنها شيئا . فيقول لقرائه : انظروا إلى هذا
الاستعمار الثقافي البشع . الذي هو على وشك أن تقع جريمته في بلادنا .
وكان اسمى بالطبع بين أسماء ذكروها هنا وهناك . على أن أصحابها هم صنائع
ذلك الاستعمار الثقافي الخفيف .

هالني ما قرأته في تلك المقالات . فأولا - أنا أعرف عن نفسي نزاهة
وصدقا ووطنية ذهبت فيها إلى حد التطرف إذا كان في مثل هذا الأمر
تطرف . وثانيا - كانت الفكرة عندي هي أن الجامعة العربية - والدكتور طه
حسين هو القائم بأمانتها في الثقافة - هي التي أعدت لنا طريقة التمثيل العربي ،
فكيف حدث إذن أن أصبح الدكتور طه نفسه أول من أعطى إشارة الهجوم ؟
وثالثا - وهو أهمها جميعا - لم يكن في قرأته شيء من الصدق ، فلا أساس
للمشروع هو أن « نترجم » موسوعة كولبيا . ولا لأي امرئ سلطة على ما تختار
كتابته في مواد الموسوعة إلا من سيتولى الكتابة منا . مع إشراف مجلس الإدارة
الذي اختير أعضاؤه من معظم البلاد العربية . وللقارئ أن يرجع إلى هذه
الأسماء . وسيراها مثبتة في أول « الموسوعة العربية الميسرة » - فهكذا جعلنا

اسمها - وأنا على يقين من أنه سيدهش كيف أمكنه حشد هذه النخبة العربية كلها في عمل واحد ؟ .

أحسست إزاء الهجوم الذي قرأت عنه في مجموعة المقالات ، بأننى أضعف من أن أحتمل تهمة « العجالة » لاستعمار ثقافى ، برغم علمى عن يقين ليس بعده يقين كم هى تهمة كاذبة . ولذلك كتبت خطابا إلى الدكتور طه حسين أعبر فيه عن دهشتى مما قرأت ، ومؤكدا له أننى ما تحركت على الطريق إلا بعد أن علمت أن الجامعة العربية (وهو أمينها للثقافة) قد وضعت المشروع كله في رعايتها . ثم تسحبت عن رئاسة تحرير الموسوعة ، بل وأبدت للمستول عنها استعدادى التام لإعادة نعتات رحلتى إلى أمريكا لتصفوكل الضمائر من الشوائب . وانتهى الحوار الجاد الملح إلى أن قبلت عضوية مجلس الإدارة وذهبت رئاسة التحرير إلى المرحوم إسماعيل مظهر .

وتمت الموسوعة على نحو ماتمت . ولكن لماذا ذكرت هذه القصة الطويلة عنها ؟ فعلت ذلك لأبين كيف وإلى أى حد تؤخذ حياتنا الثقافية - وفي أعلى درجاتها ومستوياتها - مأخذ العراك الذى تحركه الأهواء . فلأن نفرا من الناس وجد أن فرصة قد ضاعت من يديه ، فلماذا لا يلطخ الساحة كلها بالوحل ... وحل الاستعمار الثقافى والعالة والخيانة وأخواتها . وكان البناء كله كذبا في كذب . وإذا كانت أدنى درجات الضوابط العقلية هى أن يترى الإنسان فلا يصدر أحكامه على شيء إلا بعد إلزامه بحقيقة ذلك الشيء الذى يريد الحكم عليه ، فكما قال القدماء « الحكم على شيء فرع عن تصوره » أى أن التصور الصحيح للشيء المراد الحكم عليه شرط أساسى لذلك الحكم ، فلماذا نقول في جماعة من صفوة رجالنا ، يندفعون اندفاعا إلى الهجوم قبل أن تبين لهم حقيقة ما يهجمون عليه ؟

« أزمة العقل في حياتنا » موضوع ما فتئ يشغلي ، فلقد رأيته ركنا أساسيا لن أراد أن يغير من حياتنا الثقافية تغييرا يجعلها أقرب ملامعة مع عصرنا ، وتحت هذا العنوان نفسه كتبت (راجع كتابي « ثقافتنا في مواجهة العصر ») لأبين كم هي منفرجة تلك الزاوية التي تفصل ما بين رؤيتنا للعالم ورؤية العصر له ، فقلت فيما قلته عن أزمة العقل في حياتنا :

« ولنتنظر إلى أوساط الناس من حولنا ، لماذا نرى ؟ نراهم على عداوة حادة مع العقل وبالتالي فهم على عداوة لكل ما يترتب على العقل من علوم ومن منهجية النظر . ودقة التخطيط والتدبير . فإذا انطلقت الصواريخ تغزو الفضاء ويروى أصحابها أرض القمر ، تمنوا من أعماق نفوسهم ، أن نجى الأنبياء بفشل التجربة . وإذا سمعوا عن قلوب أو غير قلوب . تؤخذ من آدمي تزرع في آدمي آخر . أحزنهم أن يتحقق النجاح . وأفرحهم أن يفشل المحاولة . وهاك هذين المثليين من خبرتي الخاصة ، لم أقرأ عنها في صحيفة أو كتاب . بل شهدتهما بعيني وسمعتها بأذني :

أقيمت ندوة ثقافية كنت أحد أعضائها . وكان من المساهمين فيها كذلك عميد لإحدى كليات العلوم عندئذ . وكان السؤال المطروح هو : ماذا نرى في هذه الوثبة العلمية الجريئة التي هي صعود الإنسان إلى أرض القمر ؟ فكان لما قاله عميد كلية العلوم بإحدى الجامعات العربية ، إنه يعود بالله من هذا الشطط الذي قد يؤدي بالكون إلى دمار ، ثم تساءل قائلا : أليس يجوز أن يهبط الصاروخ على القمر بدفعة قوية فإذا القمر ينحرف عن مداره فتكون العظام على البشر .

أما المثل الثاني فهو أنه مثل قطب من أقطاب الطب في الأمة العربية : ما رأيتك فيما سمعناه عن زرع القلوب في أبدان غير أبدانها ؟ فاستعاذ بالله هو الآخر من شر ما يسمع ، مؤكدا أنها محاولات مجنونة ، لن تؤدي إلى شيء

نعم ، ملأنى الفكرة بضرورة أن يكون « العقل » بمنطقه الصارم صاحب الكلمة الأخيرة في كل مسألة لا تقع بطبيعتها في مجال الحياة الشعورية الخاصة بالأفراد ، ويتبع ذلك - عندي - ضرورة الارتفاع بمترلة « العلوم » في حياتنا العامة كلما أشكل علينا أمر ، وماذا يكون « العقل » - ومعه « العلم » - إلا أن يكون طريقة خاصة في السير من مشكلة يراد حلها إلى الإجراء الخاص الذى يحلها ؟ صغار الأطفال إذا ما اعترضتهم مشكلة انفعلوها لها بالصراخ والخبط بأيديهم وأرجلهم ، فلا يؤدي ذلك كله إلى زوال مشكلتهم . وأما الإنسان إذا رشد ونضج فلا انفعال أمام العقبات ولا صراخ ولا خبط بأيدي ولا دبذبة بالأقدام ، بل يجلس هادئا - يحلل المشكلة المعترضة إلى عناصرها ، ثم يتصور لنفسه طريقا عمليا - أو نظريا - من شأنه أن يزيل العقبة من الطريق ، ثم يأخذ في تجربة ذلك التصور على الواقع ليرى إن كان فيه الحل المطلوب أو يضطر إلى رسم تصور آخر .

والإيمان بضرورة اللجوء إلى العقل وإلى العلم الذى هو في الحقيقة تجسيد للعقل ، في رسم السبل الناجحة ، يتضمن إيمانا بقدرة العقل الإنسانى على الاضطلاع بما خلقه الله من أجله . لكن هل هذه الوقفة هى التى لها السيادة في حياتنا ؟ كلا ، فنحن نفاخر سائر الدنيا بأننا أصحاب قلوب عامرة بوجدانها ، لا فرق في ذلك بين أن يكون الموضوع المعروض للمعالجة مما تنفع أو لا تنفع فيه القلوب ووجدانها ، ومن ثم كانت دعوتى التى ما فتئت أكررها ، بوجوب التفرقة الواضحة بين مجالين : مجال لا يصلح له إلا العقل

بكل رصانته وبروده ، ومجال آخر من حق المشاعر أن تشتعل فيه ما شاءت لها حرارتها .

وقد تكون هذه التفرقة واضحة أحيانا ، لكنها قد تغمض على الناس أحيانا . ومن هنا ركزت الكتابة - كلها كتبت في ذلك - على المواقع التي يكتنفها شيء من غموض . فإذا نقول في مجال الفكر السياسي مثلا ؟ أنخدم الوطن بأسلوب « العقل » أم بأسلوب « العاطفة » ؟ فكتبت لألقى الضوء لمن أراد أن يشهد الحق ، فأوضحت الفرق هنا بين « الهدف » و « الوسائل » فرجال السياسة لو أنصفوا ، لما حق لهم أن يجاوزوا اختيار « الأهداف » ثم يتركون رسم الوسائل المحققة لتلك الأهداف يتركونها لرجال العلم في مجالات اختصاصهم . فاختيار « الهدف » تعبير عن رغبة ، وبالتالي فهو أدخل في باب الحياة الشعورية ، لأن فيها موطن « الرغبات » ، وأما رسم الخطوات الموصلة إلى الهدف فينبغي أن يبنى على المعرفة العلمية في أدق صورها . فقد تكون « الرغبة » عند رجال السياسة أن يعمموا في الناس حق التعلم ، أو أن يوسعوا الأرض للزراعة ، أو أن يتحول البلد بثقله من محور الزراعة إلى محور الصناعة ، أو أن يكون بيننا وبين بلد معين صداقة أو عداوة ... هذه وأمثالها رغبات هي من حق رجال السياسة أن يبدوها في المجالس النيابية وغيرها ، لكن الرغبة لا تحمل في أصلها طريقة تحقيقها ، وهنا يأتي دور العلماء في الجامعات أو في مراكز البحوث أو غير ذلك من الهيئات العلمية ، فيترك لهم رسم الوسائل التي يرجحون لها النجاح (راجع مقاله « العلم مذهب رابع » في كتابي « مجتمع جديد أو الكارثة ») .

وأسوق مثلا آخر لهال لا يتضح فيه الفرق بين عقل ووجدان فيقع الخلط ، مجال الدراسة الأدبية ، ومجال النقد الأدبي ، فجرد ذكر لكلمة

« أدب » يوحى على الفور بأن المسألة موكولة إلى أدوات أخرى غير علمية المنهج ، إذا لم يكن الأمر أمر إبداع أدبي في قصة أو في قصيدة من الشعر ، إذ في الإبداع الفني نفسه يختلف الأمر عنه في أن يكون ذلك الإبداع موضوعا للدراسة فالفرق بعيد بين موقف أحمد شوقي - مثلاً - وهو يصوغ شيئاً من شعره ، وبين دارس يتناول ذلك الشعر نفسه بالتحليل والتفكير ، ولقد صادفت زملاء كثيرين من أساتذة « الآداب » ينكرون أن تكون أداة الدراسة متساوية في « العلمية » و « المنهجية » مع أى بحث يجرى على ظواهر الطبيعة ، وإذا كان بين اللوقفين فارق فهو في درجة الصعوبة ودرجة الدقة ، لا في علمية النظر ، على أنى أرجئ الإسهاب في القول هنا إلى فصل تال أنخصه لموقفي من نقد الأدب والفن ، وليست غايي في هذا الموضوع من سياق الحديث إلا أن أشير إلى أن خلطاً كثيراً ما يقع بين ما هو مجال للعقل وما هو مجال للوجدان الفردي الخاص ، وماذا أنت قائل في أساتذة يتخصصون في دراسة التصوف ، فيحسبون أن من لوازم هذه الدراسة أن يعلنوا في الناس أنهم هم أنفسهم متصوفون ، فتضيع أمام الأعين ما يميز الحياة الصوفية الداخلية ، والنظرة العلمية إلى تلك الحياة ، إنه - بالطبع - لا تناقض بين أن يكون دارس التصوف متصوفاً ، لكنه كذلك لا تناقض في أن يكون دارس التصوف من غير المتصوفين ، وكل ما أريد إبرازه هنا هو : أين تكون الكلمة للعقل الباحث الدارس ، وأين تكون للعواطف والمشاعر (راجع مقالة « علمية الدراسة الأدبية » في كتاب « مجتمع جديد أو الكارثة ») .

٦

النظرة اللاعقلية - واللاعلمية بالتالي - تتحكم في حياتنا العامة حتى نعيشها من رقابتنا ، ومن هنا أحسست منذ زمن طويل بأنه إذا كان لي دور

أودبه في إيمان قوى فذلك هو الدعوة إلى إقامة الخط الفاصل بين ما يجوز الاحتكام فيه إلى العاطفة وما لا يجوز ، وكان مما أمدنى بالقوة فيها انجذبت إليه من دعوة إلى سلطان العقل كلما كان الموضوع المطروح موضوعا عاما في دنيا السياسة أو الاقتصاد أو التعلم وما إلى ذلك ، هو إدراكى التام بأن تراثنا العربى وعقيدتنا الإسلامية معا تؤكدان منزلة « العقل » في حياة الإنسان ، وإذن فليس الأمر دحيلا علينا لا يربطه بتاريخنا سبب من الأسباب ، وكل ما في الأمر هو أننا انحدرنا عن قمة مجدنا ، فانحدرنا نتيجة لذلك إلى رخاوة العاطفة إذ لم نعد نحتمل صلابة العقل وقوة أحكامه ، حتى لقد أسقطنا على العالم الحديث ظلالا توحى للغرباء بأننا « دراويش » لم يخلقنا الله للعقل القائم على منطق العقل كما خلق سائر عباده ممن يمسون بزمام الحضارة الراهنة .

فلما حدث سنة ١٩٧٦ أن دعيت - مع من دعوا - من الوطن العربى لحضور ندوة ثقافية أقيمت في واشنطن ، وأطلقوا عليها اسم : « الثقافتان العربية والأمريكية » ، وكان الغرض منها أن يدلى الفريق الأمريكى بالملامح التى تميز الثقافة الأمريكية ، وأن يبرز الفريق العربى كذلك ما يميز الثقافة العربية ، تعمدت أن أجعل موضوع محاضرتى في ذلك اللقاء الثقافى الكبير عن « جانب العقل في التراث العربى » لأبين بما استطعت من قوة ووضوح أن التفكير العلمى القائم على منطق العقل الصرف ، كان أوضح ما يميز آباءنا في دراساتهم التى تناولوا بها شتى الميادين : اللغة ، والفقه ، والفلسفة ، والنقد الأدبى ، وكتابة التاريخ فضلا عن العلوم الخالصة من رياضة وطبيعة وفلك وغيرها وذلك لأخو من الأذهان ما استطعت فكرة ربما شاعت عنا ، وهى أننا إذا أفلحنا في ميادين التعبير الوجدانى كالشعر والتصوف ، فليس لنا في المجال العقلى العلمى باع ولا ذراع - كانت محاضرتى تلك إحدى اثنتين ، أما

الثانية فألقيت في قاعة المحاضرات الكبرى بمكتبة الكونجرس وأدرمت الحديث فيها عن « الحياة الثقافية في مصر المعاصرة » (وكلتا المحاضرتين منشورة بالإنجليزية في كتاب أصدره القائمون على الندوة ، وأسماه : الثقافتان العربية والأمريكية وقام على إعداده الدكتور جورج عطية) .

في فصل ثال سأبسط في شيء من الإسهاب ، وجهة نظري في طريقة الجمع بين ثقافة موروثة وثقافة معاصرة ، مقبلاً ذلك الجمع على أساس الجانب العقلي الذي سادته حياة آباءنا من جهة ، والذي كان ينبغي أن يسود حياتنا نحن اليوم ، لكنني أسارع هنا لأذكر لنفسي إضافة جديدة قدمتها في مؤتمر عقد بالقاهرة ، وكان معلوماً مقدماً أن عدداً من المستشرقين قبلوا الدعوة لحضوره ، وكان مدار المؤتمر مناسبة حلول القرن الخامس عشر الهجري . فلقد ألفت بحثي - وعنوانه « طريق العقل في التراث الإسلامي » - على فكرة محورية هي أن المسلم بحكم عقيدته الإسلامية نفسها ، مطالب باستخدام « العقل » فيما يعترض طريقه من مشكلات ، إلا إذا كان الموقف مما جاءته عنه أحكام صريحة في القرآن الكريم أو في الحديث الشريف . على أن كلمة « العقل » كثيراً جداً ما تفهم بسطحية شديدة ، فعنيت في مستهل الحديث بتحديد المعنى المقصود بهذه الكلمة تحديداً دقيقاً . ثم أخذت أستعرض بإيجاز تاريخ المسلمين الأولين ومناهجهم في التفكير - لأبين كم كان نصيب ذلك المنهج من « العقل » المنطقي بأدق معانيه (راجع النص في كتابي « هموم المثقفين ») .

لم تكن محاربي للترعة اللاعقلية الشائعة في حياتنا ، قائمة كلها على نحو ما تكتب الأبحاث العلمية ، بل كنت كثيراً ما ألبأ في ذلك إلى البناءات الأدبية في عرض ما أريد عرضه ، وأقصد بالبناء الأدبي ذلك الضرب من الكتابة

الذى يبحث فيه الكاتب عن « شكل » (فورم) ليثبت فيه - بطريق غير مباشر - المعنى الذى يريد إعلانه .

وأستأذن القارئ - مرة أخرى - فى كتابة نموذج كامل لمقالة من هذا الطراز الأدبى ، كتبها لأرد بها على شيخ جليل ، له فى أعين الجمهور أعلى مكانة ، وكان يومئذ يشغل منصبا فى الدولة هو أعلى المناصب ، ومع هذا الوزن كله لشخصه ، استباح أن ينشر علينا رأيه بجواز أن نفرق الذبابة التى تسقط فى شراب نشربه ، لأنها - تماما كما هو شائع بين عامة الناس - تسقط على جناح ملوث . فإذا أغرقناها كاملة فى الشراب ، جاء العلاج من جناحها الآخر . ونحت عنوان : « ذبابة تعقبها » كتبت مايلى :

كانت الشمس فى ضحاها ذات يوم من أيام الشتاء وكنت فى غرفة مكبى من البيت ، وزجاج النوافذ مغلق يشف عما وراءه . ولقد راقى وكأنه لازجاج بينى وبين الخارج ، لولا ذبابة كانت تجول على سطحه الخارجى ، فتدل بوجودها على وجوده .

وجاءت طائرة ، كانت لبضعة أيام تعاودنا فى مثل تلك الساعة من كل صباح . جاءت مسبقة بصوتها ، تسمعه آذاننا قبل أن تراها عيوننا ، وهى تحتال قريبة من أسطح المباني ، تكاد تلمسها بعجلاتها ، تنفث وراءها سحباً من الدخان ، وقيل إنه دخان يحمل معه قاتلات للذباب . فطافت برأسى رغبة مجنونة ، وهى أن أتعقب تلك الذبابة الواحدة ، التى كانت تجول على زجاج نافذتى ، لأعرف مصيرها فى سحابة الغاز ، وبالطبع لم يكن مصيرها فى ذاته هو مبعث اهتمامى ، بل كان مبعث الاهتمام فى الحقيقة هو أن أعلم مقدار تأثير الغاز الذى تنفثه الطائرة فى الذباب .

وقفت خلف الزجاج ، لأرقب من قريب ، فرأيت الذبابة وقد أدخلتها ارتعاشة عصبية أول الأمر ، لانتكاد تتجه نحو اليمين حتى ترتد فحأة نحو اليسار ، ثم ما هو إلا أن تقف في مكانها هاملة أو كالهامة ، وانقطع الدخان المسموم ، وعاد إلى الهواء صفاؤه . ولم تكن إلا بضعة دقائق ، حتى بدأت الذبابة تحرك من بدننا ساقا هنا وقرنا هناك ، إلى أن امتلأت بنشاطها ، وعادت تجول وتقفز وتطير . وللذباب أحيانا نقلات سريعة خاطفة بحيث تراها وقد غيرت مكانها دون أن تراها وهي في طريق طيرانها إلى مكانها الجديد .

رجعت إلى مجلسي . أنفذ ببصري مرة أخرى خلال الزجاج الشفاف ، لكنها كانت — هذه المرة — هي النظرة الشاردة التي تصاحبها خيوط متفرقة من أفكار متقطعة ، لا تستقر على موضوع واحد . وفي مثل هذه الحالة لا تدرى عن أفكارك من أين تأتي ولا إلى أين تنتهي . فهي أفكار أقرب إلى أحلام اليقظة منها إلى التفكير المركز . ولكم يحدث لأحلام اليقظة وما يشبهها من الخواطر السارحة ، أن تجمع لصاحبها الأفكار — في غدوها ورواحها — بحيث ينظر صاحبها إلى الخصلة التي تجمعت له ، فإذا بين يديه قصة مجدافيرها ، أو موضوع متكامل الأطراف ، لا ينقصه — أو ينقصها — إلا أن تكتب على الورق .

فلأمر ما تخيلت الطائفة النافثة لمواد التطهير ، وكأنها تمثل الحركة الفكرية التي تحرك بها أعلام نهضتنا منذ قرن كامل أو يزيد . فما انفكوا طوال الأعوام المائة أو ما يزيد على الأعوام المائة ، ينشرون في الناس ، أفكارا ، كان من شأنها — لو فعلت فعلها — أن تظهر جهاجم الناس من خرافات كانت تملؤها ، حتى فاضت عن حواقيها ، لتعشى بها الأبصار ، فإذا صنع الإمام محمد

عبده إذا لم يكن قد أدخل في تلك الجماجم أشعة من ضياء العقل ، تطارد
خفافيش الخرافة ؟ وماذا صنع العقاد ، وهو يعد - بحق - استمرارا للشيخ
محمد عبده في جهوده التي أراد بها أن يمزج وجدان الإيمان بمنطق العقل ؟
وماذا صنع لطفى السيد الذي أوتسك أن يتحول كيانه إلى « عقل » مجسد يهتدى
هو بمنطقه أولا ، ثم يأمل أن تسرى منه العدوى إلى الآخرين ؟ وماذا صنع
طه حسين إذا لم يكن قد حاول أن يعلم الناس كيف يقبلون الرأي وهم على
حذر ، حتى لا تنزلق بهم أقدامهم إلى باطل ؟ وماذا صنع فلان ، وماذا
صنع من بعده علان ، من حملة المشاعل خلال مائة عام مضت - أو ما يزيد
على المائة عام ؟

لا ، لا ، إنه لم يعد يكفي أن ألقى السؤال هكذا في عمومته ، لأكتفى
له بجواب يغلفه الغموض ، وإلا فما أسهل أن نقول : إن تلك الحركة
الفكرية التي تحرك بها أولئك الرواد ، نحو نظرة عقلية ، حاولوا أن يشيعوها
في الناس ، بمواقفهم أولا ، وبما كتبوه ثانيا ، قد أثمرت ثمارها ، بل لا بد
من تعقب الدبابة الواحدة على لوح الزجاج ، لنستوثق من بلوغ الرسالة إلى
الفرد الواحد ، لأن دمج الفرد في مجموعة لتفرقه مع غيره ، قد يوهنا بغير
الواقع .

ونخبر في مهنة التعليم شاهد على ذلك . فالفرق بعيد بين أن تلقى سؤالا
على المجموعة ليأتيك الجواب من خليط الأصوات المتنافسة المتزاحمة ، وأن
تلقى السؤال نفسه على فرد بعينه ، وهو وحده ، في الحالة الأولى ، كثيرا جدا
ما نتوهم بأن المجموعة تعرف الجواب الصحيح ، على حين أنك - في الحالة
الثانية - يغلب أن تجد الأفراد عاجزين عن الجواب .

وإذن فلتتعقب أثر أعلامنا ، جهابذة النهضة العقلية ، في أفراد ، لنرى

كم زال من الخرافة التي حاربوها ، وكم بنى ؟

نحن الآن في سنة ١٩٧٧ ، وتسمع الحوار الآتي ، يدور بين جماعة ، هي من طبقاتنا الفكرية في أعلى عليين ، وكان الحديث حول مريض يراد أن تجري له عملية جراحية ، في جزء باطلني لم أعلم ماهو :

... فلان : دع الجراحة والجراحين جانبا ، ونخذ هذا العنوان فابدأ بصاحبه .

- المريض : ومن يكون صاحب العنوان ؟

- فلان : رجل موهوب في تخضير الأرواح ، لك أن تقول عنه إنه جراح بلا مشارط .

- علان : وكيف عرفته : جربته بنفسى في عملية في المعدة أو الأمعاء ، فلم يصنع سوى أن نحس بأصابه ظاهر ثيابى ، ثم قال لى : عد إلى بيتك ، حاسب على خياطة الجرح إذا استحممت .

- علان : وكيف يكون جرح وخياطة الجرح ، وهو لم يمسك مشرطا ، بل لم تخلع أنت شيئا من ثيابك .

... فلان : هذا ما كان ، وعدت إلى دارى ، وكشفت عن جسدى في مكان العلة ، فإذا هناك خياطة كالتي يجرها الجراح ، وشفيت من مرضى والحمد لله .

- المريض : هات لى هذا العنوان وأنا أسأل : ماذا كان حوار كهذا ليصبح . لو أن هذه الجماعة ، أو جماعة تماثلها ، تحدثت في أمر من هذا القبيل سنة ١٨٧٧ ؟ أو تحدثت في سنة ١٧٧٧ ، أو تحدثت سنة صفر أو مائحت الصفر بآلاف السنين ؟

ومرة ثانية أقول : نحن الآن في سنة ١٩٧٧ وتقرأ لكاتب - - - والصحيفة

الأدبية تنشر له - يتساءل : كيف تعود الشمس إلى الظهور بعد مغيب ؟ ثم يقدم حضرته بأنها في غيبها - بعد المغيب - تظل تسجد لله ، رافعة إليه الدعاء بأن يعيدها إلى الظهور يوما آخر فتعود . فإذا كان يكتب في هذا سنة ١٨٧٧ ثم ماذا كان يكتب قبل ذلك في سنة ١٧٧٧ ؟ أو قبل القبل في سنة صفر أو ماتت الصفر بآلاف السنين ؟

ومرة ثالثة أقول : نحن الآن في سنة ١٩٧٧ ، وتسمع حوارا جادا . لا يمازجه شيء من مزاح ، بين ثلاثة أشخاص ، فيهم أستاذ جامعي ، يناقشون زواج الجن بالإنس ، ماحدوده ؟ إنهم جميعا على اتفاق بأن الرجل من الإنس قد يتم زواجه من امرأة « جنية » ، ويؤكد لهم الأستاذ الجامعي أنه مارس هذه الخبرة بنفسه . لكن موضع التساؤل واختلاف الرأي بينهم ، هو في الموقف للعكوس ، أي فيما إذا كان الرجل من الجن يمكنه الزواج من امرأة من الإنس وعلى أية حالة من الحالات . ماذا يكون مصير الأبناء وإلى أي فئة ينتمون ؟ فإذا كان مثل هذا الحوار ليكون لو جرى سنة ١٨٧٧ ، أو سنة صفر وما قبلها بما شئت من سنين ١٩

أويت إلى مخدعي يائسا ، وكانت الساعة في عز الظهر ، ونمت لأرى في حلمي تلك الذبابة نفسها التي كنت تعقبها على زجاج النافذة ، عندما نفشت الطائرة بدخان التطهير ، وهو دخان قبل إنه دخان يبيد الذباب ، ولكن الذبابة التي أعنيها ، صمدت للمبيد ، وانتعشت بعد فترة وجيزة من أثر الغاز للميت . غير أن ذبابي لم تكن في الحلم سائرة على لوح من زجاج ، بل رأيتها - هي هي بعينها وقرنيها وسيقانها - تهبط على طبق فيه طعام ، وتحلق حوله الطاعمون ، فثار الجدل بينهم ماذا يصنعون بالذبابة الساقطة ، أو بالطعام ؟ فأفتى أحدهم بأن تغمس الذبابة في الطعام ، ثم تترع منه لأن للذبابة جانبا فيه

الداء ، وجانبنا آخر فيه الدواء !

وصحوت بعد تلك الغفوة الخفيفة وما رأيت فيها وما هو إلا أن أخذتني دهشة الجزع ، إذ تذكرت أن هذا الذى حلمت به ، إنما هو ترديد لعدة مقالات قرأتها فى صحفتنا ، عن موضوع اللبابة تسقط فى الطعام ، فإذا يكون من أمرها أو لا يكون ؟ كأنه موضوع يحتمل الأخذ والرد والدفاع والهجوم !! ومتى قرأت تلك المقالات ؟ متى ؟ منذ ألف عام منذ مائة عام ؟ منذ عام واحد ؟ لا والله ، بل منذ أسبوعين ، وهذه هى ثقافتنا بعد كل ما صنعه محمد عبده ، ولطفى السيد ، والعقاد ، وطه حسين !! وأعجب منه أن يكون هذا نموذجاً من ثقافتنا اليوم ، أن تراهم يدرجونه فى مقولة الإيمان .

الفصل السادس

نظرية في النقد

١

لن في نقد الأدب والفن موقف واضح مؤسس على مبادئ نظرية ، ولعله بدأ معي عائماً غامماً ثم أخذ على مر السنين يتبلور حتى أصبح محدد للعالم - في رأيي على الأقل - ولست أعرف ما عسى أن يكون بينه وبين النظريات النقدية الأخرى من أوجه شبه وأوجه اختلاف ، لأنني - في هذا الميدان - لست ذلك الباحث الدارس المستول عن تفصيلات المقارنات بين الفكرة المعينة وأشباهها ، بل هو موقف يمكن القول عنه إنه جاء نتيجة طبيعية لميل معين في فطرتي ، ولا اتجاه اتجهته - بناء على ذلك الميل الفطري - في حياتي الثقافية أخذاً وعطاء ، وربما كان ذلك الميل هو نفسه الدافع الخفي الذي جذبني جذبا - في ميدان الفلسفة - إلى « التجريبية العلمية » (الوضعية المنطقية) وبهذا يكون موقعي من نقد الأدب والفن ، إحدى النتائج التي تربت على عقلائية مذهبي في الفلسفة .

والموقف في جملة مرتكز على إطار بسيط ، ألتصه فيما يلي : هاهو ذا ديوان لشاعر ما ، أخرجته للطبعة واجتذب رغبة النقاد في معالجته كل على طريقته الخاصة ومن زاويته التي يفضلها على سائر الزوايا ، فكم زاوية للنظر يمكن تصورها لهذا الديوان الواحد ؟ هنالك - أولا - تلك الزاوية التي ينظر

منها الناقد إلى الديوان المنقود ، نظرة يحاول بها أن ينفذ ببصره خلال الشعر الذى يقرؤه إلى « نفس » الشاعر الذى أنشأ الديوان ما طبيعتها ؟ أم هي نفس مرحة متفائلة ؟ أم هي مكتبة متشائمة ؟ أم هي كذا أم هي كيت ؟ فالناقد في هذه الوقفة يتخذ الشعر « وسيلة » لغاية يهتم بها ، وليس الشعر هنا غاية في ذاته بل هو - عند ناقد من هذا الطراز - وسيلة للكشف عن نفسية صاحبه ، وبعبارة أجلى وأوضح ، المهم عند الناقد هنا هو « علم النفس » لا « الشعر » ومن أمثلة ذلك وقفة العقاد في كتابه « ابن الرومي من شعره » فكأنه حين قرأ شعر ابن الرومي - فإنما قرأه ليجيب نفسه عن سؤال كهذا : من هو ابن الرومي ؟ وكأن الناقد في مثل هذه الحالة ، لو عثر على ديوان مجهول الشاعر ، لما عنى به إذ يندم « الهدف » لأنه لا شاعر بعينه هناك نريد أن نعرف طبيعته من شعره ، وأقصى ما يمكن فعله هو أن نستخرج طبيعة نفسية لشخص مجهول ، وقد نسمى هذا الاتجاه في نقد الأدب والفن بالاتجاه « النفسى » وأستطيع أن أتصور عالم النفس « فرويد » وهو يقرأ مسرحية « أوديب » للشاعر اليونانى سوفوكليز ، فيستخرج منها ذلك الطابع النفسى المميز لبطلها أوديب ، وهو ارتباطه الجنسي الخبيء بأمه ، مما دعا فرويد أن يطلق على مثل تلك « العقدة » النفسية في نظريته العلمية « عقدة أوديب » - أقول إننى أستطيع أن أتصور فرويد في موقفه ذلك - بمثابة ناقد أدبى من الطراز الذى ذكرناه .

وهناك - ثانياً - زاوية أخرى للنظر إلى الديوان المنقود . وهي شبيهة بالزاوية الأولى في كون الناقد يتخذ من الشعر الذى بين يديه « وسيلة » لغاية تثير اهتمامه في المقام الأول ، وكل الفرق بين الرؤيتين أنه بينما الناقد في الحالة الأولى يبحث خلال الشعر عن « نفسية » الشاعر . نرى الناقد في الحالة الثانية

يبحث خلال الشعر عن « الحالة الاجتماعية » التي كانت تحيط بذلك الشاعر فكأنما شعر الشاعر هنا هو بمثابة وثيقة تاريخية ليصور من صور الحياة الاجتماعية ، وكأنما الناقد هو أكثر اهتماما بحقائق « علم الاجتماع » منه بفن الشعر . ويمكن اعتبار كتاب طه حسين عن المتنبي مثالا لهذا الاتجاه الاجتماعي في النقد .

وهناك - ثالثا - زاوية أخرى للنظر ، يبحث الناقد منها ، لا عن « نفسية » الشاعر صاحب الديوان المنقود ، ولا عن « الحالة الاجتماعية » التي أحاطت به ، بل يبحث في نفسه هو - نفس الناقد - عن وقع هذا الشعر فيها ، فماذا ترك في جوانحه من أثر ؟ هل خرج من قراءة الديوان وهو على وعي بالغايات العليا التي استهدفها الكون ؟ أو خرج شاعرا يبحث هذا الكون وإفلاسه في أن تكون له غايات ؟ هل خرج من قراءته راضيا عن نفسه أو سائحا عليها ؟ ... ثم يسطر هذا الناقد وصفا لعلوية نفسه ، والأغلب أن تنجيء القطعة النقدية من هذا القبيل ، وكأنها في ذاتها « أدب » بنى على « أدب » ويمكن تسمية اتجاه نقدي كهذا ، بالاتجاه « التأثري » وأمثله عندنا تملأ الصحف كل يوم . ومرة ثالثة أقول إن الشعر المقروء لم يتخذ غاية في ذاته ، بل إن الناقد قد اتخذ من قراءته له وسيلة يصبح عن طريقها « أدبيا » بدوره .

ولكن ألا نرى أن سؤالا هنا يطرح نفسه علينا ، وهو : أن يقف الناقد وقفته من الشعر المنقود ، نفسية كانت ، أو اجتماعية ، أو تأثرية ، أليس هو مضطرا ... أولا ... إلى التيقن من أن الذي بين يديه « شعر » يستحق للمعالجة بهذه الطريقة أو بتلك ؟ أكلمنا وقع ناقد على مجموعة شعرية مرفومة على ورق ، هاجمها من فوره باحثا عن « نفس » أو عن « اجتماع » ؟

لابد ... إذن ... من خطوة نقدية تسبق سائر الخطوات ... إن كان بعدها خطوات ... وهى أن يفحص الناقد الشعر نفسه ، بغض النظر عما وراءه أو عن وراءه ، فهذا هو فى تركيبات صوتية وجددها وقيل له إنها « شعر » ، فلينظر بادئ ذى بدء فى صدق الدعوى ، أشعر هو حقاً ؟ ولكنه لا يستطيع أن يجيب عن سؤال كهذا إلا إذا كان بحكم ثقافته السابقة مزوداً بمعيار ، يقاس به الشعر بين جيد و ردىء ، ومقبول ومرفوض ، وما معنى ذلك ؟ معناه أن ثمة أسبقية منطقية لأمرين : أولهما : فلسفة خاصة فى ماهية الفن بصفة عامة ، والأدب بصفة خاصة ، وثانيهما : تطبيق تلك الفلسفة على هذا الذى أمامه ، ليتبين إن كان ذا طبيعة تؤهله للدخول فى دنيا الفنون أو لم يكن ، فإذا وجدده مؤهلاً لذلك ، بناء على الخصائص التفصيلية الداخلة فى تكوينه ، فله بعد ذلك أن يبحث وراءه عما شاء من « نفس » أو « اجتماع » لكن هذه الإضافة ... من وجهة نظرى ... قد نجىء وقد لا نجىء ، فالمعملية النقدية فى صميمها تكون قد استوفت أركانها بمجرد الفراغ من منح الديوان المنقود تأشيرة الدخول فى عالم الشعر .

وذلك هو موقفى من النقد .

٢

عناصر الموقف هاهنا ثلاثة : كاتب ، وكتاب ، وقارئ ، فلولو الكاتب وكتابه لما كان قارئ ، وبالتالي لما كان ثمة ناقد . وكذلك لو كنت كاتب كتاب لغير قارئ ... فى حاضرات الأيام أو مستقبلها ... كأن يستخدم رموزاً لا يفهمها سواه لفقد الكتاب أخص خصائصه ، وبطل بهذا أن يكون كتاباً بالفعل والأداء ، وإذن فعملية « التوصيل » من الكاتب إلى القارئ شرط ضرورى لتكتمل للموقف عناصره .

لكن هذا القول لا يعنى أن يتلقى الكتاب قراء كثيرون ، فتصلهم رسالة الكاتب على درجة سواء ، إذ مادام الناس يتفاوتون في خبراتهم ، فهم بالضرورة يتفاوتون فيما يستخرجونه من الكلمات المرقومة أمامهم ، وبخاصة إذا ارتبطت تلك الكلمات بالحياة الوجدانية بسبب ، فالكثرة الغالبة من هؤلاء القراء يقفون عند مستوى الأحداث التي تجري ، كما ترونها الكلمات المرقومة ، أما أن يصعد القارئ بعد هذه الأحداث السطحية إلى ما وراءها ... إن كان لها ما وراء ... فذلك ما يتعذر على تلك الكثرة ، حتى يتصدى لها قارئ ممتاز ، فيدرك « الماوراء » ثم يكتب لسائر القراء ما قد أدركه ، فعندئذ يكون هذا القارئ الكاتب « ناقدا » وتكون كتابته عما قرأه « نقدا » وبعدئذ يتغير المنظور كله أمام أعين القراء الآخرين بالنسبة إلى الأثر الأدبي للنقود .

على أنه من الضروري أن نفرق بين ثلاثة رجال قد يختلط الأمر في شأنهم عند كثيرين ، بل لعله قد اختلط بالفعل اختلاطا شديدا ، أما هؤلاء الرجال الثلاثة فهم : كاتب التعليق الأدبي الذي يعلق به على كتاب معين ، كالتعليقات التي نراها منشورة في الصحف ، والناقد الذي يتناول عملا أدبيا بالدرس المستفيض ، والفيلسوف صاحب النظرية الجاهلية المعينة ، فأما أولهم فمهمته أن يقدم كتابا للقراء ، تقديمًا يظهر حسناته وسيئاته ، وشيئا موجزا عن محتواه ، ومثل هذا الكاتب غير ملزم بأن يبسط في تقديمه ذلك مبدأه النظري الذي على أساسه ينقد ما ينقده ، إذ هو معنى جزئية أدبية واحدة ، هي الكتاب الذي يقدمه إلى قرائه ، وأما « الناقد » - بالمعنى الأشمل والأكمل - فلا بد أن تكون له أسس نظرية في طبيعة الأدب ، ليقيم عليها نقده ، لا بالنسبة إلى كتاب واحد بعينه يتولى عرضه ، بل بالنسبة كذلك إلى أى عمل أدبي آخر ، فهو بعد أن خبر على طول الأيام جزئيات أدبية كثيرة ، كأن يكون

قد درس لنفسه عددا ضخما من قصائد الشعر ومن الروايات والمسرحيات ، استطاع أن يستخلص قواعد نظرية عامة يجعلها أسسا للحكم الأدبي على ما يريد أن يحكم عليه ، فإذا كانت الجزئية الأدبية الواحدة المعينة هي التي تستغرق اهتمام المعلق الأدبي ، فإن القاعدة النظرية التي تبنى عليها الأحكام الأدبية هي التي تستولى على اهتمام « الناقد » عند التطبيق على عمل أدبي معين ، أو ربما على عصر أدبي بأكمله ، ثم يأتي بعد المعلق والناقد معا ، مستوى أعلى من حيث درجة التعميم ، هو المستوى الذي يصعد إليه صاحب الفلسفة الجاهلية (الاستطيقا) ففي هذا المستوى يبحث الفيلسوف عن مبدأ عام شامل ، يفسر بمقتضاه - لا هذا الكتاب المعين وحده كما يفعل المعلق الأدبي ، ولا الميدان الأدبي كله أو بعضه ، كما يفعل الناقد حين تتكون لديه رؤية خاصة لما ينبغي أن يكون عليه الشعر أو الرواية أو المسرحية - بل يفسر بمقتضاه كل نتاج في دنيا الفن على إطلاقها ، من موسيقى إلى شعر وتصوير ونحت وعمارة . وهكذا يتجه السير خلال هؤلاء الرجال الثلاثة ، من النظر إلى جزئية واحدة ، إلى قاعدة عامة تشمل ميدانا فنيا ، ثم إلى مبدأ شامل - عند الفيلسوف - يغطي كل ميادين الإبداع الفني برباط نظري واحد (راجع مقالة « الناقد قارئ لقارئ » في كتابي « في فلسفة النقد ») .

أما وقد نهتلك إلى وجوب التفرقة بين « الناقد » من جهة ، و « المعلق الأدبي » و « فيلسوف الجمال » معا ، من جهة أخرى ، وذلك بعد أن أشرت لك (في الفقرة السابقة) إلى الفوارق بين التيارات الرئيسية في النقد : فتبار منها يتخذ النص الأدبي وسيلة إلى دراسة « نفسية » ، وتيار ثان يتخذ وسيلة إلى دراسة « اجتماعية » ، وتيار ثالث يتخذ وسيلة لإنشاء قطعة « أدبية » أخرى يعبر بها الناقد عن نفسه حين تأثر بالقطعة المنقودة ، وبينت لك أن هذه

التيارات كلها قاصرة ومقصرة ، فهي قاصرة لأنها آثرت مجالا فكريا على مجال الأدب ، مع أنها تدعى أنها معنية بالأدب أساسا ، وهي مقصورة لأنها نسبت أنه لكي يدرس الناقد شيئا عن « النفس الإنسانية » أو عن « الظروف الاجتماعية » من وراء دراسته للشعر الذى تصدى لدراسته - أو غير الشعر من أجناس الفن - فإنه قبل ذلك كان ينبغي له أن يطمئن أن الذى بين يديه « شعر » حقا ، وهو لا يطمئن إلى ذلك إلا إذا انكب على القطعة الأدبية (أو الفنية عموما) فى ذاتها ، انكبها بحصر نفسه فيها ، وكأنها قطعة بغير صاحب ، وبفض النظر عن الظروف الاجتماعية التى أحاطت بصاحبها ، فالذى بين يديه تشكيلة من كلمات (أو من أصوات أو من ألوان الخ) ركبت على نمط محدد معين . أتاح لها أن تكون جاذبة للنظر خالية للنفس ، فما ذا فى طريقة التركيب قد أدى إلى قيمتها تلك ؟ ها هنا ينصب البحث على جزئيات البناء الأدبي (أو الفني) جزئية جزئية ، ثم النظر إلى العلاقات التى ربطت لفظا بلفظ ، وصورة بصورة ، وهكذا ، فإذا فرغنا من مثل هذه الدراسة التفصيلية للأجزاء وطرائق ارتباطها بعضها ببعض ، كانت لدينا فكرة واضحة عن « التكوين » أو « الشكل » (الفورم) كيف قام ، فقيسه إلى فكرة مسبقة فى رموسنا ، هى التى أسميناها فيما أسلفناه بالقاعدة النظرية عند الناقد ، فنرى كم يقترب التركيب الذى أمامنا - أو يبتعد - عما كنا نتوقعه ونريده فى البناء الفني .

هذه العملية فى تحليل « الشكل » الذى بنيت عليه المنتجات الأدبية أو الفنية هى ما وجدتهنى أشد إيشارا له على سائر الاتجاهات فى النقد ، وواضح أن دراسة الشكل وطريقة بنائه ، اتجاه يجعل الأولوية عند الناقد الأدبي للقطعة الأدبية ذاتها ، من ناحية ، ومن ناحية أخرى هو اتجاه أقرب من سواء

في التزعة العلمية القائمة على تحليل موضوعي للمناصر وطريقة اجتماعها أو
افتراقها دون أن يتدخل البحث بعاطفة ذاتية تميل به إلى ما يرضيه وجدانا ،
لا ما يرضى « الحق » مجردا عن غواية الوجدان .

٣

في آخر الأربعينيات ، أو في أول الخمسينيات - لا أذكر على وجه الدقة -
دار حوار بيني وبين الدكتور محمد مندور عن أساس النقد الأدبي ماذا يكون ؟
أبكون للعقل العلمي الموضوعي بأدواته التحليلية ، أم يترك أمره « للذوق » ؟
أخذ مندور بمبدأ « الذوق » وأخذت بمبدأ « العقل » وكانت مناسبة ذلك
الحوار عرضا نشرته عن كتابه العظيم « النقد المنهجي عند العرب » وبعد أن
بينت مواضع الإجابة في ذلك الكتاب ، كان لابد لي من ذكر اختلافي مع
مندور في الأساس النظري ، ومن الأخير هنا أن أورد أطرافا من ذلك الحوار ،
أوضح بها موقفى في عقلانية النقد وموضوعيته (راجع النص الكامل لذلك
الحوار في فصل بعنوان « النقد الأدبي بين الذوق والعقل » في كتابى « قشور
ولباب ») .

قلت - بعد فراغى من ذكر مواضع الإجابة في كتاب « النقد المنهجي عند
العرب » - ما يأتى :

« ... لابد لي الآن أن أجادله بعض رأيه ، وأول ما أجادله فيه هو هذا
الرأى الذى أشفق منه على أوساط القراء أن يضلوا به ضلالا بعيدا ، الرأى
الذى يجعل « للذوق » الشخصى الكلمة العليا في نقد الفنون ، إننا نعيش في بلد
لا تضبطه القواعد ، ولا تلجمه القوانين ، وما أكثر ما يصادفك الفقى ، لم

يكذب يشب عن طوقه ، فيتغنى لك بشعر زميله في حجرة الدراسة ، زاعما لك أنه من غر القصيد ، فإذا ما أردت تأديبه فطالبته بالدليل ، أجابك بأنه يعطرب له ، وكفاه ذلك دليلا ، ولست أذكر في هذا السياق عشرات من أسئلة الأدب عندنا - تأديبا - فإذا لو طلع عليهم أديب نقادة - مثل الدكتور محمد مندور - برأى كهذا ، قد يتسرعون في فهمه ، فيساعدونهم على فوضاهم في الأدب والنقد ؟ وأقول : يتسرعون في فهمه ، لأنى ألاحظ أن أديبنا الفاضل قد تحفظ بعض الشيء ، فاشتراط أن يستند « الذوق » إلى « أسباب » ثم عاد فأكد لقارئة أن النقد المنهجي ، لا يكون إلا لرجل نما تفكيره ، « فاستطاع أن يخضع ذوقه لنظر العقل » .

لكننى لا أكاد أفهم عنه ، حين يشترط للذوق « أسبابا » ولا حين يطالبنا بإخضاع الذوق لنظر « العقل » ، فالأسباب والنظر العقلى لا يكونان إلا في التحليل الموضوعى ، فأنت بين أمرين : إما أن يكون الحكم للذوق ، وإما أن يكون للعقل ، بنظره وأسبابه ، فأيهما تختار ؟ . أما أن تجمع بين « الذوق » و « النظر العقلى » و « ذكر الأسباب » في صيغة واحدة ، فذلك جمع ينطوى على تناقض صريح ، يرفضه المنطق ابتداء . كلا ، لست أرى هذا رأى ، وأصر على أن يكون النقد الأدبى قائما على التحليل العقلى ، أى أننى أصر على أن يكون النقد الأدبى « علما » (راجع مقالة « علمية الدراسة الأدبية » في كتاب « مجتمع جديد أو الكارثة ») .

تعريف « العلم » هو منهج البحث ، أيا كان « الموضوع » المبحوث بذلك المنهج ، فقد نصب المنهج العلمى على شعر المتنبي لدراسته واستخراج خصائصه ، وقد نصبه على تربة بقعة من الأرض لترى صلاحيتها أو عدم صلاحيتها لزراعة القطن ، أو قد نصبه على ضرب من المعادن لتحديد وتحديد

أخصائمه ، فليس العلم علما بموضوعه ... إذ تعدد موضوعاته وتنوع ... ولكنه علم بمنهجه ، وعلى هذا الأساس ، فحين أقول إن النقد الأدبي « علم » فإنما أريد ألا فرق في أصول المنهج المتبع في دراسته ، والمنهج المتبع في دراسة أى ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، اللهم إلا غرقا في درجة الدقة الرياضية عند الوصول إلى النتائج . الموقف واحد في كلتا الحالتين : عالم الطبيعة أمامه ظاهرة يريد استخلاص القانون الذى يحكمها ، والناقد أمامه ظاهرة في دنيا الفن أو الأدب ، يريد استخلاص القاعدة التى تفسرها .

أردت في ردى على الدكتور مندور ، أن أجعل الأمر واضحا في التفرقة بين أن يكون تقوم الأدب قائما على « ذوق » وأن يكون ذلك التقويم قائما على « عقل » - أعنى على « علم » - فبينت في إسهاب ، كيف يثلق قارئ ما قطعة أدبية معينة - قصيدة من الشعر أو رواية أو ما شئت من المنتجات في دنيا الإبداع الأدبي - فهو يقرؤها ولا يدري بادئ ذى بدء ماذا يكون وقعها من نفسه ، أهو إعجاب بها أم نفور ؟ فذلك القارئ - على أى الحالتين - قد يفرغ من القراءة ثم ينصرف عما قرأ ، لا يريد أن يعرضه على أحد سواه ، وهنا يكون قارئ القطعة الأدبية قد استقبل المادة المقروءة ، واستجاب لها بحالة « ذوقية » سواء أكانت تلك الحالة إعجابا أم كانت نفورا ، لكن عملية « النقد » الأدبي لا تكون قد نشأت ، إنه في مثل هذه الحالة لا « نقد » ولا « ناقد » ، إذ كل ما هنالك هو قارئ فرغ من قراءته متذوقا لما قرأ بالإيجاب أو بالسلب ، لكن الفرض أن ذلك القارئ بعد فراغه من قراءته الأولى تلك - التى تأثر فيها بلذوقه - قد عن له أن يبحث في القطعة للقراءة عن السر الذى جعلها تؤثر في « ذوقه » بمثل ما فعلت ، أليس هو في هذه الحالة يعاود القراءة مرة ثانية - وربما ثالثة أيضا ورابعة - فأحصا ومدققا في الكلمات وطرائق تركيبها معا في جمل ، وفي صور ،

بل ربما بلغت به دقة البحث أن يلجأ إلى مراجعة « الحروف » ليرى كم تكرر حرف الراء - مثلاً - وكم تكرر حرف الفاء ؟ إنه لن يترك وسيلة للبحث الفاحص المدقق إلا لجأ إليها ، حتى يعثر على سر الحالة اللدوقية التي أحدثتها في نفسه تلك القطعة الأدبية ، وبعد أن يبذل في ذلك ما وسعه من جهد وقدرة ، فالأغلب أن يدونه لنفسه ثم لينشره في الناس ، وهاهنا يكون « النقد » الأدبي قد ولد وأصبح له وجود ، وواضح في جلاء الشمس الساطعة ، أن عملية النقد هذه لم تكن قد ولدت بالقراءة الأولى ، بل جاءت ولادتها نتيجة للقراءة الثانية (أو ما بعد الثانية من قراءات) فالقراءة الأولى مخاطبت « الذوق » ومن ثم كان القبول والرضى أو الرفض والسخط ، وأما في القراءة الثانية فقد كان هنالك تحليل وتعليل والتماس للعناصر الداخلة في بناء الجسم الأدبي فرادى ومجتمعة ، وهذه كلها ضروب من فاعلية « العقل » ولا دخل فيها للذوق .

الفرق بين الحالتين أوضح من أن نظل نبدي فيه ونعيد ، ولكن ما حيلتنا إذا وجدناه لم يزل غامضاً حتى عند كبار نقادنا ؟ إنه هو الفرق نفسه بين من يرى زهرة تروعه بجهاها ، فيتناولها هو نفسه بالتحليل العلمي ليرى كيف نبئت وما خصائص أوراقها وفروعها ، في الحالة الأولى كان المعول على « الذوق » وفي الحالة الثانية كانت الفاعلية تحليلاً مرسوماً على قواعد البحث العلمي .

وبعد أن عرضت المسألة على هذا النحو في ردى على مندور ، مرت فترة لا أذكر كم طالت ، وإذا أنا أقرأ له وهو يعيد فكرتي عن « القراءتين » : الأولى للذوق والثانية للنقد ، ثم مضت بعد ذلك صجلة الزمان ، فإذا بأحد الكتاب يؤلف عن مندور ، فيضع له واحدة من مبدعات العبقرية النقدية عنده ، فكرة « القراءتين » اللتين تتميز أولاهما من ثانيتهما بأن الأولى للذوق والثانية للنقد .

كان لابد لي في سياق ذلك الحوار عن النقد الأدبي وطبيعته ، أن أستطرد في الحديث لأحدد مفهومي عن الأدب - أو قل عن الفن بصفة عامة - ما هو ؟ لأن النقد إذا أراد لنفسه - أو أريد له - أن ينأى عن أهواء « الذوق » ليقيم قوائمه على « علم » أو ما يشبه العلم في موضوعية النظر وفي الركون إلى التحليل ، لم يكن له بد من أن يضع أمامه تصورا واضحا لما يتوقعه من العمل الفني . ليقبس الحالة الجزئية المعروضة أمامه ، بالصورة المثلى ، كي يتبين إلى أي حد تقترب أو تبتعد تلك الحالة المعروضة من هذا المثال المنشود ، فكتبت أقول :

ماذا أفهمه من كلمة « فن » ؟

أنا الآن جالس إلى منضدة صغيرة أكتب هذا المقال ، فحانت مني التفاتة إلى نافذة صغيرة إلى يساري ، ورأيت غرابا يرف بجناحيه ، نعى نعتين كان في صوتهما تهديج ، ثم هبط على غصن من شجرة لا أعرف نوعها ، ولعله هبط على مكان من الغصن أوراقه متهافئة ، فسقطت ورقة تأرجحت في الهواء ، وهوت إلى الأرض هوبا بطيئا ...

هذه صورة مركبة من جملة عناصر ، نكتفي الآن منها بثلاثة : أنا ، والغراب ، والشجرة (لأنك تستطيع أن تضيف عشرات العناصر الأخرى ، مما أراه وأسمعه وأحسه يجلدى وأفكر فيه في هذه اللحظة عينها) .

أما أنا فبديهي أنني كنت في هذه اللحظة من لحظات حياتي ، في حالة معينة فذة فريدة ، لم يسبقها قط منذ ولادتي ، ولن يلحقها قط إلى عماقي ، لحظة أخرى تطابقها كل التطابق من جميع الوجوه ، فلا يعقل أن يتكرر موقعي

إذ ذاك ، بما فيه مما يحيط بي من أشياء وملابس ، وما أرى وما أسمع ، وما يدور في نفسي من خواطر ، وأقل ما يقال في هذا الموقف الفريد الغد ، هو أنني كنت قبل الآن أصغر مني الآن ، وسأكون بعد الآن أكبر مني الآن .

وأما ما رأيته من الغراب ، فبقعة سوداء ، تحركت حركة معينة ، ثم سكنت في مكان معين ، على هيئة معينة ، بقعة سوداء ! لكن السواد ياصاحبي له ظلال تعدد بالألوف ، فأى ظل من هذه الظلال رأيت ؟ والبقعة السوداء تحركت ! الحركة كذلك ياصاحبي ، لها ألوف الألوف من الصور ، فبأى منها تحركت تلك البقعة السوداء ؟ ثم سكنت البقعة السوداء في مكان معين ! حتى السكون ياصاحبي ، صنوف وأشكال ، فليس سكون النائم مثل سكون الميت ، وليس سكون الصخرة ملقاة على سفح الجبل ، كسكون غرابك هذا على الفنن ، وقل مثل هذا فيما سمعت من الغراب ، سمعته ينطق نعتين ، في صوتهما تهديج ، كم درجة من الصوت سمعت أذنالك ؟ في أى درجة من الدرجات أردت أن أضع نعيق الغراب ؟ الحق أن ما رأيته من الغراب ، وما سمعت ، مركب فريد من عناصر اجتمعت على نحو يستحيل أن يكون له ما يماثله بمائلة تامة في كل ما رأيته وما سأرى من الغراب .

وما قلته في نفسي ، وفي الغراب ، أستطيع أن أقوله في الشجرة والورقة التي سقطت منها وهوت إلى الأرض ، ثم يزيد الأمر كله في درجة التركيب والتعقيد ، حين نضيف هذه الأشياء الثلاثة بعضها إلى بعض في صورة واحدة ، هي صورة فذة فريدة ... كما أسلفت ... لم تعرف ، ولن تعرف الحياة لها مثيلاً آخر ، بكل ما في المماثل من دقة وتطابق .

وكأنني ألع في قارئي علام الدهشة من هذه المبالغة في قولي . ولكن ليس في

الأمر يا صاحبي غرابة ولا عجب ! فهكذا الحياة في شتى صورها ، الحياة لا تعرف تكرار الأفراد ، كل كائن حي - والكائنات الحية ملايين الملايين - فيه ما يجعله فردا بذاته ، يختلف ولو قليلا عما عداه ، نخذ ورقة من شجرة ، وقذرها الأرض من قطبها إلى قطبها ، فلن نجد لها مثيلا ، بمعنى المائل الذي تتنق فيه كل الفروق المميزة انتفاء تاما ، وانظر إلى ألوف الناس من حولك ، هل رأيت قط فردين متشابهان إلى الحد الذي تنمحي فيه المميزات جميعا ؟ لا ، بل الاختلاف بين الأفراد أدق من هذا والطف ، فبصمات الأصابع لا تتشابه في الأفراد ، ودع عنك دقائق الجسم الباطنية ، من حيث الشكل والحجم والتركيب .

هكذا الحياة - يا صاحبي - في شتى صورها ، فلا موضع لغرابة منك أو عجب ، الحياة لا تعرف تكرار الأفراد ، بل لا تعرف تكرار اللحظات في الفرد الواحد ، فيستحيل أن يكون الكائن الحي في هذه اللحظة ، هو بعينه ما كان في لحظة مضت ، وهو بعينه ما سيكون في لحظة تالية .

والفن - كما يقولون - تصوير للحياة ! مقياس الفن ، بل معنى « الفن » ، هو التقاط موقف فرد مما يعج به العالم من حولنا ، لو قلت كلاما بصور حقيقة عامة تنطبق على هذا وذلك ، فقولك بعيد عن الفن الرفيع ، ومن هنا كانت ثورتي النفسية ، وكان غيظي الشديد ، كلما قرأت لكاتب من كتابنا يقول عن هذا الشاعر أو ذاك من أسلافنا ، إنه شاعر لحكته أو لصدق حكمه ، أو لما إلى ذلك ، الحكمة والحكم الصادق أدخل في باب « العلم » لأنها تعمم القول ولا تخصصه في تصوير موقف فريد ، وإلا فخبرني - أثابك الله - وما الفرق بين شاعرهم حين يقول : « والظلم من شيم النفوس » وبين عالم الطبيعة حين يقول : « التمدد بالحرارة من شيم الحديد » و « الغليان من

صفات الماء ، كلاهما يعمم الحكم ، وإذن فكلاهما عالم وليس بأديب ، ولا يكون ذلك الشاعر شاعراً إلا إذا صور حالة جزئية فريدة من حالات الظلم ، أو صور ظالماً معيناً يتجسد الظلم في أعماله ... (اقرأ الفصل كاملاً في كتاب « قشور ولباب » تحت عنوان « النقد الأدبي بين اللوق والعقل ») .



جوهر الفن كائن ما كان موضوعه - والأدب جزء من الفن بمعناه الأوسع - هو « الشكل » الذي أقامه الفنان إطاراً يبيت فيه المضمون الخبرى (من « خبرة ») الذي أراد أن يجسده للعين أو للأذن ، والشكل ، أو الصورة (= الفورم) تبعاً لذلك هو - أو ينبغي أن يكون - موضع النظر بالدرجة الأولى عند الناقد .

ليس المراد - بداهة - هو أن نعرض على الناس أشكالاً خالية ، بل لابد لهذه الأشكال أن تجيء مترعة بالمحتوى ، لكن هذا المحتوى نفسه قد نعرضه سائلاً لا نضفيه « صورة » ، فيظل معناه قائماً ، لكنه لا يعود الفن عندئذ هو وسيلة نقل هذا المعنى ، إننا إذ ننطق بصيغة البحر الطويل من أوزان الشعر العربى ، فنقول : فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن - فلا ننطق بذلك « شعراً » لأن ما تقدمه به شكل مغرغ من مادته ، وإملاً هذا القالب بمضمون من حياة الإنسان ، بصيغ شعراً ، كقول امرئ القيس - في هذا الشكل الشعرى :

قفانبك من ذكرى حبيب ومتزل

يسقط التوى بين الدخول فحومل

وكما أن الشكل وحده لا يكون شعراً ، فكذلك المضمون الحيائى وحده ،

متحطلا من قالب الشكل ، لا يكون شعرا كذلك ، فما كان ليكون شعرا ما
قاله امرؤ القيس لو قال : تعاليا معي نقف عند سقط اللوى ، التى هى بين
الدخول وحومل ، لنبكي معا بكاء ثيره فينا ذكرى الحبيب وذكرى الدار التى
كان يسكنها .

على أننا ، مع التسليم التام بضرورة امتزاج الصورة وما يملؤها ، امتزاجا
يستحيل أن يتفصل فى مجرى الخبرة الحية ، إلا أننا - مع ذلك - نقول إن جانب
الشكل هو الصفة التى تجعل الفن فناً ، وإذن فلا بد لتلك الصفة أن تكون فى
عملية النقد الفنى ركنها الركين ، فالمجموعة الصوتية التى أصبحت « موسيقى » قد
انخرطت فى « شكل » فأصبحت موسيقى ، والمجموعة اللونية التى أصبحت
« لوحة » قد انتظمت فى « شكل » فأصبحت لوحة فنية ، ومجموعة الألفاظ
التي أصبحت شعرا ، لم تصبح كذلك إلا لأنها انصبت فى « شكل » يمكن أن
يوزن أو يقاس .

ولقد أفردت دراسة « للصورة » فى الفن وفى الفلسفة على السواء ، لأنقلب
هذا للمصطلح الهام باحثا عن دلالاته الحقيقية ، ابتغاء مزيد من الوضوح لما
رأيت مفتاحا للعمل الفنى كائنا ما كان ميدانه النوعى (راجع فى كتابي ، فلسفة
النقد « موضوع « الصورة فى الفلسفة والفن » .

فى الفقرة الأولى من هذا الفصل ، عرضت مختلف التيارات النقدية ،
لأختار لنفسى منها واحدا أؤثره على سائرهما ، وكان ما اخترته هو الوقوف عند
القطعة الأدبية ذاتها (أو القطعة الفنية عموما) للنظر فى الطريقة التى بنيت بها ،
أى للنظر فى الشكل أو فى الصورة التى اتخذت إطارا لها ، وذلك قبل البحث
عن « المعانى » التى وردت فى ثناياها ، لأن القطعة أصبحت أدبا أو أصبحت

فنا بفضل شكلها ، دون الحد من قيمة للعاني المحمولة على حريشتها ، وقد ذكرت في الفقرة الأولى مدرسة نقدية يهيمها البحث من وراء الشكل الفني عن « نفسية » من بناء ، ومدرسة نقدية ثانية تنفذ خلال الشكل الفني لتتبع على الظروف الاجتماعية التي أحاطت بالقنان وهو بصوغ فنه ، وعلقتنا على ذلك بقولنا إن المدرسة النفسية أرادت أن تشتري علم نفس بالفن وأرادت المدرسة الثانية أن تشتري علم اجتماع بالفن ، وفي كلتا الحالتين نزل الفن ليكون مجرد وثيقة تثبت شيئا أهم منه ، وأما إذا جعل الناقد موضع اهتمامه طريقة التكوين ذاتها التي بسببها أصبح الأدب أدبا والفن فنا ، فإنه بذلك يجعل الصدارة للقيم الأدبية أو الفنية ، لأنه أعطاها الأولوية الأولى ، ونظر إليها من حيث هي غاية في ذاتها وليست مجرد وسيلة لغيرها ، حتى لو سلمنا بأنها وسيلة « جميلة » مع ذلك ، لأنها برغم جمالها فهي ما زالت « وسيلة » لما هو أهم منها عند من أراد أن يشخطاها للبحث عما وراءها .

وإذا قلنا إن « الشكل » هو جوهر الفن ، فقد قلنا بأن « الوحدة العضوية » بين أجزاء الأثر الفني الواحد هي سر الإبداع الفني ، فالقيمة الفنية مرهونة - وجودا وعندما - بالوحدة العضوية حضورا وامتناعا ، والوحدة العضوية هي التي تجعل من « الفرد » الواحد فردا واحدا لا تعدد لهويته برغم الكثرة الهائلة التي تدخل في كيانه ، ولقد حدثتك عن وجهة نظري (في الفقرة السابقة) عن أهمية « التفرد » الذي لا يكون له شبيه بين كائنات الدنيا بأسرها - ماضى منها وما هو كائن - في أن يكون الأدب أدبا أو الفن فنا .

لقد سئل هنري مور - إمام فن النحت في عصرنا - كيف يختلف فنه النحتي كل هذا الاختلاف البعيد ، عن فن النحت كما عرف أيام النهضة الأوربية ؟ فأدهش الجميع حين أجاب السائل بقوله : إنه لا فرق في الجوهر

بين نحت ونحت رجال النهضة ، لأنهم جميعا يلتقون عند الأساس وهو « الفورم » ، وبعد ذلك لكل فنان أن يحقق الفورم على الوجه الذى يراه ، وما هو الفورم أو الشكل أو الصورة ؟ إنه هو الوحدة العضوية بين الأجزاء ، التى تجعل كل جزء مؤثر ومتأثر ببقية الأجزاء جميعا ، وهكذا الحال فى الكائن الحى ، لا يستقل فيه عضو عن سائر الأعضاء ، برغم أن لكل عضو منها وظيفته الخاصة ، فلا الرئتان تنفسان بغير قلب ، ولا القلب يضخ دما فى أوعيته بغير رئتين ، ولا المعدة والأمعاء تفعل فعلها بغير دم وتنفس ، وهكذا ينهى النظر إلى ما ننظر إليه من قصائد الشعر وروايات وتصوير ونحت وعمارة وموسيقى ، وهكذا تكاملت فكرتى عن العملية النقدية : الشكل محورها ، والفردية الفريدة طابع مضمونها ، وكلاهما يعتمد فى إظهاره على يد الناقد إلى وقفة عقلية تحليلية ، نجعل النقد أدخل فى باب الفكر العلمى منه فى باب النوق الشخصى (اقرأ مقالة « الشكل وأهميته » فى كتاب « مجتمع جديد أو الكارثة ») .

٩

فى صيف ١٩٥٤ كنت قد فرغت من مهمة الأستاذية الزائرة التى فى سبيلها قضيت فى أمريكا عاما جامعا سجلت أحداث حياتى الثقافية خلاله فى كتاب « أيام فى أمريكا » - كما قد أسلفت القول فى موضع سابق - لكننى قبيل عودتى إلى مصر ، طلب إلى (أعنى أننى لم أطلب ، بل طلب إلى) - والفعل هنا مبنى للمجهول) أن أواصل البقاء فى الولايات المتحدة حيناً ، أفضيه ملحقاً ثقافياً بالسفارة المصرية بواشنطن ، وإننى لأستعرض أيام عمرى كلها منذ وعيت ، فلا أجد فى حياتى ما هو أشق من الشهور التى قضيتها فى ذلك الموقع ، وكان ذلك راجعاً إلى طبيعة الظروف أكثر مما هو راجع إلى الأفراد

الذين قضيت معهم تلك الفترة المنحوسة ، لما من فكرة طيبة كونها عن نفسى
عبر السنين ، إلا أصر شيطان تلك الظروف الثعثة أن يحط بها ، فإذا كنت
قبل ذلك قد توهمت بأننى على شىء من العلم ، فقد سخر ذلك الشيطان من
كل علم فى جعبتى ، وإذا كنت قد حسبتى قبل ذلك على شىء من تماسك
الشخصية ، فقد وسوس لى ذلك الشيطان بأننى فى ميزان التقدير نفخة
هواء ، وما أشدها مفارقة بين تلك الشهور العشرة التى قضيتها فى السفارة
المصرية مرغما كارها ، وشهور عشرة أخرى سبقتها مباشرة ، هى التى قضيتها
أستاذًا زائرا فى الجامعات ، فيشهد الله كم كان أثرى وتأثيرى أثناء أستاذيتى
بالجامعات قويا وعميقا ، وكم جذبت الأشتاء وأضحيت فى القوم محور اهتمام
شديد ، فأين تلك المكانة من موقف أريد لى فيه أن أكون صغيرا بالقياس إلى
آخرين ، لم يكن عندهم شىء إلا وكان ذلك الشىء جزءا يسيرا مما عندى .

هى شهور عشرة شقيت فيها نفسا ، وصغرت فيها قدرا ، لولا أننى
عوضت شيئا من ذلك الخسران بكسب أحصله من القراءة إذا ما أويت إلى
منزلى ، فكان بين ما شغلطت لقراءته ، أن أتعقب حركة النقد الأدبى فى
أمريكا يومئذ ، وبصفة خاصة فيما كانوا يسمونه هناك بالنقد الجديد ، ولم
ألث أن عثرت على ما يصح أن أجعله نقطة ابتداء ، هو كتاب « النقد
الجديد » الذى صدر سنة ١٩١١ لمؤلفه « سنجارن » الذى وجدته معدودا
كالإمام فى مجال النقد ، يشار إلى اسمه فيشار إلى حجة تستمع إلى قوله
الأذان .

فما ذلك « الجديد » فى النقد ، كما أورده سنجارن فى كتابه الذى بات
مرجعا يرجع إليه كلما أشكل أمر على أحد التابعين فى موضوع النقد الجديد ؟

كتبت في ذلك يومئذ ، فكان بين ما قلته (راجع مقالة « الليلة والبارحة » في كتاب « قشور ولباب ») :

« ... الجديد عند سنجارن وتابعيه - وسترى بعد قليل أنهم هم الذين يطبعون الحركة النقدية في أمريكا اليوم (كتب هذا سنة ١٩٥٤) بطابعهم ، هو باختصار شديد أن يكون الأثر الأدبي نفسه موضع الاهتمام والدرس .

فأنت تعلم أن الناقدين ليسوا في ذلك على كلمة سواء ، فإذا ما صدر أثر أدبي ، كان هنالك بصدوره أربعة أشياء : الكتاب الذي صدر ، والكاتب الذي أصدره والمحيط الذي ظهر فيه مكانا وزمانا ، والناقد الذي يريد أن يتناوله بالدراسة الأدبية ، فأى هذه الأربعة يكون محور الاهتمام الأول ؟ ... » وإجابة أنصار « النقد الجديد » عن هذا السؤال ، هي أن الأولوية هي للأثر الأدبي نفسه ، فيدرس « النص » ذاته بغض النظر عن مؤلفه وظروفه ، وبغض النظر عن أهواء الناقد نفسه وميوله ، فأمام الناقد ترقيم على صفحة من كتاب ، وهذا الترقيم هو مجاله الذي لا مجال له سواء ، فهمته - إذن - هي أن يحلل هذه التشكيلات اللفظية التي انتشرت أمامه ، ليرى كيف ركبت أجزاؤها .

« يظل سنجارن يعيد في كتابه مرة بعد مرة قوله « النص ولا شيء إلا النص » ، « الكلمات المرقومة على الصفحة » هي موضوع النقد ، وتحليلها وتشرحها وفحصها من جميع وجوها ، هي مهمة الناقد ، إن الأثر الأدبي لا ينبغي أن يعتمد في تفهمه على شيء سواء ، وإذن فلا بد أن تكون كل العناصر كائنة فيه وبين دفتيه ، فإن اضطرتك كلمة في الكتاب ، أو عبارة فيه ، إلى الرجوع إلى شيء في البيئة لتفهم معناها ، فلا يزال معنى الكلمة أو

العبارة هو الذي يشغلك » (راجع مقاله « الليلة والبارحة » في كتاب « قشور ولباب » .

ذلك هو « الجديد » ، فكتبت في المقالة المذكورة أقول : « هل يسع دارسا عربيا إلا أن يسأل : أين الجديد ؟ وأين ... إذن ... ذهب عبد القادر الجرجاني والآمدي ؟ » والحق أني لم أجد يومئذ فرقا جوهريا بين ما أراده أصحاب النقد الجديد من الكتاب على « النص » ذاته تحليلا وتشريحا ، ومعظم النقاد العرب الأقدمين ، حين تناولوا بالنقد قصيدة من الشعر ، إذ تكاد لا ترى شيئا في تقديمهم إلا الانحصار في النص الذي أمامه ، وفي مقارنات يجرىها بينه وبين نصوص أخرى ليزيد الأمر وضوحا .

وسواء أكانت تلك هي حقيقة الأمر أم لم تكن ، فلقد جاء ما قرأته عن اتجاه النقد الجديد ... وكان بمثابة يوم أن كنت أتابعه هناك (١٩٥٤ - ٥٥) بلاكمير - فالحق أنني أحسست كأنما أتزود بزاد من جنس الزاد الذي ألفت أن أفتدى به ، فوقفي « الخاص » في نظرية النقد شديدة الشبه بما قرأته عن حركة النقد الجديد ، لكنني لم أستمع رأيي النقدية من تلك الحركة ، بل لعل منشأ رأيي تلك هو أنها رؤية تبيء نتيجة طبيعية لمن أخذ نفسه بمنهج التجريبية العلمية (الوضعية المنطقية) كما أخذت نفسي ، فكان المنهج الفلسفي والمنهج النقدي عندي متسقين اتساق النتيجة ومقدمتها ، فكأنهما صفحتان من كتاب واحد .

٧

الفلسفة ، والأدب ، والفن ، منسوجة كلها في عييتي في رقعة واحدة عجوبة الخيوط ، أميز فيها بين خيط وخيط ، فأدرك أن هذه فكرة فلسفية ،

وتلك صورة شعرية ، والثالثة لوحة تألفت عليها الألوان والخطوط ، ولكن
إذ أميز الخطوط بعضها من بعض على هذا النحو ، أعلم أنه لا يمكن فهم
الواحد متزوعا عن الآخر في ثقافة العصر المعين ، فما أيسر... بعد شيء من
نفاذ البصيرة - أن أرى أن الفكرة الفلسفية المعينة ما كان لها أن تظهر في
عصرها للمعين إلا مقرونة بلون خاص من الشعر والرواية ، وضرب خاص من
التصوير والنحت والمهارة .

هل كان يمكن لعصر النهضة الأوروبية أن يشهد في فائحته رحلات
كولبس وغيره ، تشق بحار الظلمات نحو هدف مجهول إلا في الخيال والأمل ،
وآلا تؤدي تلك الروح المغامرة المخاطرة المنطلقة إلى الكشف ، إلى مغامرة
كشفية أخرى شبيهة بها ، تجول بين أنجم السماء ومجراتها وكواكبها لتعرف ما لم
يكن معروفا من قبل ، فيظهر جاليليو وكوبرنيك ونيوتن ؟ وهل للمغامرين في
البحر وفي جو السماء بحثا وتنقيا ، ألا يكون في أسرتهم أفراد يجوبون للكشف
عن عالم آخر ، عالم خبيء في الرءوس ، ألا وهو العقل ؟ فكيف يعمل ؟
وما حدوده في العمل ؟ وإلى أي حد يوثق به ؟ وتلك كانت مهمة الفلاسفة
إبان تلك النهضة الشاملة ، وإذا كان ذلك هو المناخ العام ، فكيف يجرى
الشعر إلا كما جاء على لسان شكسبير يجرى في مسرحياته التي حطمت بها ثلاثة
قيود كبرى كانت تقيد للمسرحية الشعرية من قبله ، هي قيود ما كان يسمى
بوحدة المكان والزمان والحبكة ، فلا قيد شكسبير نفسه بأن تنحصر
المسرحية في مكان واحد ، ولا قيد نفسه بأن تنحصر في يوم واحد ، ولا قيد
نفسه بأن تكون ذات حبكة روائية واحدة ، ثم مرة أخرى - إذا كان ذلك
هو المناخ العام في اختراق الآفاق وجوب البحار والسماء وأرجاء الأرض ،
وفي الغوص إلى دنيابة الإنسان للكشف عن خفايا نفسه وعقله ، فهل كان

يمكن لفن التصوير على أيدي عمالقة مايكل أنجلو ورفائيل وغيرهما ، ألا
يضيف إلى الصورة بعدا ثالثا بعد أن كانت طوال تاريخها الأسبق منذ تصوير
الفراعنة على جدران معابدهم ، ذات بعدين ٠٩ .

ثقافة العصر الواحد مناسكة الخيوط ، فانظر إلى حياتنا الثقافية في مصر
خلال العشرينيات - مثلا - وقد جاءت صدى للثورة السياسية سنة ١٩١٩ ،
فماذا ترى ؟ ترى عدة ثورات أخرى ، كل ثورة منها تتناول فرعاً من فروع
الحياة الثقافية لتخرجه من جموده أو لتنشئه من العدم ، فكان في الشعر ثورة
على يد مدرسة الديوان ، وكان في الموسيقى ثورة على يد سيد درويش ،
وكان في الاقتصاد القومي ثورة على يد طلعت حرب ، وكان في النقد الأدبي
ثورة على يد طه حسين ، وكان في أدب المسرح ثورة على أيدي أحمد شوقي
من جهة وتوفيق الحكيم من جهة أخرى ، ثم كان في الفن التشكيلي أكثر من
الثورة ، إذ كاد أن يخلق ذلك الفن من العدم .

كانت تلك هي طريقي في النظر إلى الحياة الثقافية عند غربنا وعندنا ،
فإذا لم أجد بين الفروع وحدة تضمها في روح واحد ، رجحت أن يكون ثمة
نقص يعاب ، نعم كانت تلك هي طريقي في النظر منذ الأربعينيات وما
بعدها ، ولقد حباي الله ميولا فطرية تعددت حتى وسعت منطقية التفكير
الفلسفي ، وقابلية التلوق للأدب والفن معا ، وهو تلوق قد يعقبه آنا بعد آن
محاولات النقد القائم على التحليل والتعليل - كما أسلفنا القول في العلاقة
المتعاقبة بين التلوق والنقد ، ومن هنا ترابطت في مخيلتي الفلسفة والأدب
والفن في رقعة واحدة محبوكة الخيوط ، كما قلت في مطلع هذه الفقرة من
الحديث .

وهو ترابط لعله كان يبدأ معى بالفكرة الفلسفية أولا ، ثم تنعكس تلك
الفكرة فى طريقة فهمى للأدب ورؤيتى للفنون التشكيلية ، فلا غرابة أن جاء
اتجاهى فى الفلسفة نحو التجريبية العلمية أولا ، ثم انعكس هذا الاتجاه فى
طريقتى فى نقد الأدب والفن (راجع على سبيل المثال فى كتابى « فى فلسفة
النقد » مقالة « الصورة فى الفلسفة والفن » ومقالة « تحليل الذوق الفنى ») .

وإذن فهى لم تكن مصادفة ، حين أنشئ المجلس الأعلى لرعاية الفنون
والآداب (ثم أضيفت العلوم الاجتماعية فيها بعد) أن وجدتني عضوا فى لجتين
من لجانه : لجنة الفلسفة ولجنة الشعر ، كما وقع على اختيار وزارة الثقافة - فى
الوقت نفسه تقريبا ، عضوا فى لجنة تفرغ الفنانين والأدباء ، وعضوا فى لجنة
المقتنيات الفنية ، ولبثت عضوا فى تلك اللجان التى جمعت بين الفلسفة
والأدب والفن ما يقرب من عشرة أعوام ، أو يزيد عليها ، إلى أن سافرت
لأغترب عن مصر فترة من الزمن .

وإني لأشهد الله بأنى قد تعلمت من الزملاء فى تلك اللجان ما جعلنى
أرهف ذوقا وأعمق غورا ، حتى تبلورت لى نظرة خاصة فى الأدب وفى
الفن ، تكاملت على أحكم وجه مع نظرة كانت بالفعل قد تحددت لى معالمها
فى منهج التفكير الفلسفى ، وتستطيع أن تراجع كتابى « مع الشعراء » لترى
محاولة هاوية لم تحترف دراسة الشعر ولا تدريسه ، لكنها تذوقت ثم نقدت .
وكان الأفق من السعة بحيث شمل شاعرا تقليديا كالبارودى ، إلى شاعر مجدد
كالعقاد ، إلى شعراء من طلائع الشعر الحديث مثل صلاح عبد الصبور
وأحمد عبد المعطى حجازى ، كما شمل إلى جانب الشعراء العرب نابغة الشعر
الإنجليزى شيكسبير ، وعملاق الشعر الهندى طاغور .

الفصل السابع

عقل ووجدان معا

١

أستطيع أن أوجز العمل الفلسفي الذي أنجزت معظمه خلال الخمسينيات ، والذي عرضته - أساسا وتفصيلا - في كتاب « المنطق الوضحي » بجزءيه ، وكتاب « خرافة الميتافيزيقا » ، وكتاب « نحو فلسفة علمية » - في عبارة واحدة نقول : تستخدم اللغة بطريقتين أساسيتين : أولاها تجري مع منطق العقل ، وهي التي يجوز أن يقال في قضاياها إنها صادقة أو كاذبة استنادا إلى مقاييس موضوعية مشتركة بين الناس ، والأخرى تجيء تعبيراً ذاتيا عما يخالج المتكلم من مشاعر ، على اختلاف تلك للمشاعر ، وهما هنا لا منطق ولا قضايا تقاس بمقاييس موضوعية لتفرقة بين حق وباطل ، وإنما هو المتكلم وحده الذي يؤمن بصدق تعبيره عن شعوره ، ولا يغير الموقف أن يوافق الآخرون على دعواه أو لا يوافقونه .

ولما كان التفكير العلمي وحده هو الذي جعلته مدار الاهتمام في المؤلفات المذكورة ، فلم يكن حديثي فيها يمس الجانب الوجداني في كثير أو قليل ، لكن انصراف الاهتمام إلى جانب واحد ، هو جانب العلم ومنهجه - وهو نفسه جانب « العقل » - لم يكن يعني إنكار الجانب الوجداني من فطرة الإنسان وحياته ، فلا ينكر الجانب الوجداني إلا مجنون .

وفي أوائل سنة ١٩٦٠ أصدرت كتابا صغيرا أحدث شيئا من الدوى عند القراء ، وهو كتاب « الشرق الفنان » ، جاء بمثابة حجر الزاوية في بناء فكرى جديد ، ظهرت معالمه الكبرى خلال السبعينيات في سلسلة كتب كان أهمها : « تجديد الفكر العربى » و « المعقول واللامعقول في تراثنا الفكرى » و « ثقافتنا في مواجهة العصر » - وهو بناء فكرى جاء ليكمل - لا ليتفحص - ما ألجزته خلال الخمسينيات من تحديد لمنهج التفكير العلمى .

فلقد أوضحت في « الشرق الفنان » المعالم الرئيسية لثلاثة أنماط فكرية ظهرت في تاريخ الإنسان للتخضر ، وتلك الثلاثة الأنماط فيها طرفان متضادان ووسط بينها يجمع الضدين في صيغة واحدة ، أحد الطرفين هو الشرق الأقصى الذى كانت السيادة في إبداعه الثقافى للحدس الصوفى ، وأما الطرف المضاد فقد شهدته اليونان القديمة (ومن بعدها الغرب كله) حيث كانت السيادة في المنجزات الفلسفية الكبرى للعقل ومنطقه في استدلال النتائج من مقدماتها استدلالا له شروطه وضوابطه ، ثم جاءت الحياة الثقافية فيها نسميه بالشرق الأوسط ، وسطا يجمع الضدين في كيان واحد ، ففيه حدس للتصوف وفيه منطق الفيلسوف .

ولم يكن يخطر ببالى عند إقامة ذلك التقسيم ، منهج التفكير الجدللى عند هيجل ، ولم يكن تصورى للأمر ذهنيا نظريا يقيم الدعوى ثم يخرج منها نقيضها ، ثم يجمع الطرفين في تأليف جديد ، كلا ، لم يخطر لى شيء من ذلك على بال فقد استقرأت معالم التراث الإنسانى كما شهدته عصور التاريخ بالفعل ، فمن هم الأعلام في الهند والصين ، وماذا كانت أهم كتبهم التى خلفوها ، ومن هم الأعلام في اليونان القدماء ، وماذا خلفوه ، وأخيرا من

هم الأعلام في التراث العربي ، وما أهم كتبهم التي خلفوها ، ولست أظن أن حقيقة الأمر تظل خافية أمام أسئلة حتى ولولم يكن عند الجيب إلام واسع بتلك الثقافات وأعلامها ، فمن ذا الذي لا يقفز إلى ذهنه بوذا وكونفوشيوس ولما هباراتا ، إذا ما ذكرنا تراث الشرق الأقصى ، فإذا ما حضرت أسماء كهذه إلى الذهن ، فهل نحني طبيعة ما خلفوه ، هل ينحني على أحد أن تراثهم كان أقرب إلى « الحكمة » التي يعبر بها صاحبها عما يحسه ، وكأنه « أديب » يترجم لخبراته ترجمة ذاتية ؟ ثم من ذا الذي تذكر أمامه ثقافة اليونان القدماء ، فلا يقفز إلى ذهنه سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وشيء مما خلفوه ، وأن الطابع العام لما خلفوه كان « فلسفة » تضع المبادئ وتستنبط النتائج ، وأخيرا من ذا الذي يذكر له التراث العربي فلا يقفز إلى ذهنه أسماء لوامع كالجاحظ والمعري وابن سينا وابن رشد والغزالي وابن خلدون ؟ ومعهم رجال من أمثال الخلاج وابن عربي ، والذي قد لا تستحضره الأذهان في سر ، هو أننا إذا ما حللنا عيون التراث العربي في شتى ميادينه ، وجدناها نسيجا متآلفين فكر عقلي متطقي ، ووجدان صوفي وشعري ، حتى ليخيل للمتعقب أن اللغة العربية ذاتها قد ركبت تركيبا يحمل الجانبين معا ، فهي منطقية إلى حد بعيد إذا قيست إلى غيرها من اللغات ، ثم هي مشحونة بشحنات وجدانية إلى حد بعيد كذلك .

وشيئا فشيئا مع مر الأيام ، أخذت تلك الازدواجية المتآلفة في الثقافة العربية ، تبدو أمام عيني وكأنها قابلية فريدة وسعة بارزة ، يمكن أن تكون أساسا متينا لإقامة ثقافة عربية جديدة ، تصون أصالتها وتسائر عصرها في آن واحد . والآن إلى شيء من تفصيلات الصورة كما أوردتها سنة ١٩٦٠ في « الشرق الفنان » .

عندما انحدرت لذلك الكتاب الصغير اسم « الشرق الفنان » أردت « بالفن » أوسع معانيه ، وهو أن ينظر الإنسان إلى الوجود الخارجى نظرة ذاتية مباشرة ، كأنما ذلك الوجود شطرة من شطرات نفسه ، أو نبضة من نبضات قلبه ، وتلك هى نظرة الروحاني ، ونظرة الشاعر ، ونظرة الفنان ، وهى نظرة تتم على خطوة واحدة ، بخلاف العلم النظرى الذى تتم نظره إلى العالم على خطوتين : فى الأولى يتلقاه كما تتطبع به الحواس انطبعا مباشرا ، وفى الثانية يستخلص من معطياته الحسية نظريات وقوانين يصور بها مجرى الظواهر والأحداث .

فانظر إلى العالم من داخل تكن فنانا ، أو انظر إليه من خارج تكن عالما ، انظر إلى العالم من باطن تكن شاعرا ، أو انظر إليه من ظاهره تكن من رجال التجربة والعلم ، انظر إليه وجودا واحدا حين تكن من أصحاب الخيال البديع للمنشئ الخلاق ، أو انظر إليه كثرة من ظواهر يصحب بعضها بعضها ، أو يعقب بعضها بعضها ، تكن من أصحاب العقل النظرى الذى يستدل النتائج ، ويقيم الحجة والبرهان ، ولك بطبيعة الحال - بل ينبى لك إن أردت لنفسك تكامل الجانبين - أن تجمع بين النظرتين ، فتصبح الفنان حينما والعالم حينما .

هما نظرتان إلى الوجود مختلفتان : نظرة الفنان الذى يحس الكائنات بروحه - إذا صح هذا التعبير - ليقف عندها لأنه ينشدها فى ذاتها ، ونظرة العالم النظرى الذى يقيم بينه وبين الكائنات حاجزا من قوانينه ونظرياته ، فالجزئية الواحدة تهم العلم من حيث هى مثل بوضع القانون ، لكنها تهم الفنان لذاتها .

ولقد أراد الله للإنسان أن تكون له النظرتان معا ، فبالنظرة العلمية إلى الأشياء يتشبع ، وبالنظرة الفنية ينعم ، إلا أن إحدى النظرتين قد تغلب على زيد على حين قد تغلب الأخرى على عمرو ، وكذلك قد تسود إحداهما شعبا ، وتسود الأخرى شعبا آخر ، أو قد تشيع إحداهما في عصر ، كما تشيع الأخرى في عصر آخر ، وإني لأزعم أن نظرة الشرق الأقصى إلى الوجود كانت نظرة الفنان ، على حين كانت نظرة اليونان (والغرب بعد ذلك بصفة عامة) نظرة العالم .

ولقد اجتمع الطرفان - العقل والوجدان معا - في ثقافة الشرق الأوسط على نحو من التوازن الذي ربما لم يتحقق بالدربة نفسها في أية ثقافة أخرى ، وإذا قلنا ثقافة الشرق الأوسط فإنما يعنيها منها الثقافة العربية بصفة خاصة ، لأنها هي التي ورثناها فباتت من أهم العناصر التي تتألف منها الهوية العربية في عصرنا الراهن .

ففي تراثنا اجتمع تأمل المتصوف وتحليل العالم وصناعة العامل ، حتى لقد قال « وايتهد » إن حضارة الغرب كلها ترتد إلى أصول ثلاثة : اليونان وفلسطين ومصر ، فمن اليونان فلسفة ومن فلسطين دين ومن مصر علم وصناعة .

ولقد اجتمع كثير من هذه العناصر دفعة واحدة في شوارع الاسكندرية القديمة - كما يقول « إنج » في كتابه عن (أفلوطين) إذ التقى رجال العلم بأصحاب النظرة الصوفية وأصحاب للمهارة العملية في آن واحد ، وحين انتقل مركز الثقافة من أثينا إلى الإسكندرية ، لم تكن النقلة تغييرا في المكان وكفى بل كانت تغييرا في منهج التفكير كذلك ، حتى جاز لمؤرخي الفكر أن

يفرقوا بين مرحلتين يطلقون عليهما اسمين مختلفين وإن يكونا قريبين ، هما :
« الهلينية » و « الهلينية » ، الأول اسم لفلسفة اليونان الخالصة التي أنتجتها
أثينا ، والثاني اسم لتلك الفلسفة نفسها بعد امتزاجها في الإسكندرية بالتراث
الديني ، والتراث العلمي ، والتراث الصناعي العمل للمصريين ، فقد أدى
هذا المزيج إلى ضرب من الثقافة فيه - كما أسلفنا - تأمل للتأملين وتحليل
العلماء ، فهي - إذن - ثقافة فيها عبقرية الغرب وعبقرية الشرق معا .

جاءت الفلسفة الأفلاطونية من أثينا إلى الإسكندرية ، فانطبعت بالطابع
الشرق الصوفي على يدى أفلوطين (ولد سنة ٢٠٥ ميلادية) وهو من أبناء
أسبوط ، وتعلم في الإسكندرية ، فأنشأ ما يسمى في تاريخ الفلسفة
بالأفلاطونية الجديدة ، التي كان لها بالغ الأثر فيما بعد على فلاسفة المسلمين ،
الذين أطلقوا عليها أحيانا اسم مذهب الإسكندرانيين ...

وليس بنا حاجة إلى القول عن روحانية الشرق الأوسط ، إنه - ر الذي
اختاره الله ليكون مهبط وحيه إلى موسى وعيسى ومحمد ، عليهم السلام ،
فلئن كان العرف قد جرى بين مفكرى الغرب ، على تسمية الحضارة الغربية
باسم الحضارة المسيحية آنا ، وباسم الحضارة اليهودية المسيحية آنا آخر ، فيحق
لنا نحن أن نسأل : ومن أين جاءتهم الديانتان ؟ إنهما جاءتتا من مهدهما
ومهبط وحيهما : الشرق الأوسط ، فأقل ما يقال في ذلك هو أنه إن كان من
عصائص العقيدتين أن تطبعا العقل بطابع معين في الفكر ، من شأنه أن يؤدي
إلى طابع معين في العمل ، فيستحيل أن يكون ذلك الطابع غريبا على أهل
الشرق الأوسط ، الذين تلقوها وآمنوا بها ، قبل أن ينقلها إلى بلاد
الغرب .

لقد كانت الإسكندرية حامية المسيحية في قرونها الأولى ، وفيها بدأ اللاهوت المسيحي لأول مرة ، ينسق بين العقيدة من جهة ، والعقل الفلسفي من جهة أخرى ، مما رسم الطريق أمام أوروبا المسيحية بعد ذلك طوال العصور الوسطى ، مما يدل على اجتماع أمرين للمصريين كما زعمنا ، هما القلب بوجوداته والعقل بتحليلاته في وقت واحد (راجع فقرة ١١ في كتاب « الشرق الفنان ») .

٣

التفكير الفلسفي ... أينما كان - مفتاح هام لفهم طبيعة الأمة التي ظهر فيها ذلك التفكير ، فليس من المصادفات العارضة أن نرى الفلسفة الفرنسية عقلية ، والفلسفة الإنجليزية تجريبية ، والفلسفة الألمانية مثالية ، والفلسفة الأمريكية براجماتية ، فإذا نرى في الفلسفة الإسلامية مما نستدل به على طابع الشرق الأوسط في الفكر والشعور .

في الفلسفة الإسلامية نرى المشكلات المعروضة للبحث ، هي مشكلات دينية ، ولكن طرق معالجتها عقلية خالصة ، لا فرق في ذلك بين فلاسفة الإسلام وفلاسفة المسيحية إبان القرون الوسطى ، لافي نوع المشكلات ولا في منهج البحث ، اللهم إلا أن الفريق الأول مسلم يختار مشكلاته من العقيدة الإسلامية ، والفريق الثاني مسيحي يختار مشكلاته من العقيدة المسيحية ، لكن كل فريق منها يلتزم بعقيدته الدينية أساساً من العقل ، مستعيناً في ذلك بفلسفة اليونان وبالمنطق الأرسطي على وجه الخصوص ، يترسم خطواته في استدلال النتائج مما ورد في النصوص التي يحللها كل منها - ونريد بهذه المقارنة أن نوضح جانب « العقل » عند الفكر المسلم ، وأنه في ذلك شبيه

بالمفكر الغربي في عقلانيته ، لكنه يضيف إلى ذلك جانباً من الوجدان أبرز ظهوراً مما نجده عند زميله في الغرب .

وليس شرطاً ضرورياً أن يجتمع العقل والوجدان معا في كل فرد على حدة ، بدرجة يتساوى فيها مع سائر الأفراد ، إذ الحكم على الثقافة المعينة إنما يبنى على حاصل جمع الأفراد في المجموعة التي نحكم عليها ، فإذا وجدنا في مجموعة معينة فلاسفة عقليين وشعراء ومتصوفة يتميزون بغزارة الحياة الوجدانية ، كان من حقنا أن نحكم على ثقافة تلك المجموعة بأنها استطاعت الجمع بين العقل والوجدان بالدرجة التي لا تجعل الأمر فيها عارضا عابرا (راجع عن المتصوفة المسلمين الفقرة رقم ١٤ من كتاب « الشرق الغنان ») .

٤

إذا جاز لنا أن نضع عنوانا وصفيا يلخص اتجاه الثقافة العربية في كل عصورها المنتجة ، قلنا إنها عقل في خدمة الوجدان ، فلئن كان العقل والوجدان مقومان أساسيان في بنية الثقافة العربية ، فلست أظنهما يقعان معا على مستوى واحد ، بل إن للحياة الوجدانية - وفيها الإيمان الديني - أولوية تجعلها أسبق ، ثم يأتي نشاط العقل مجسدا في الفلسفة والعلم وما يتفرع عنها ، ليقدم الجانب الوجداني في تحقيق نوازه .

ولقد صورت هذه الثنائية المتألفة في وجهة النظر العربية ، بصور شتى فيما كتبه ، فكتبت تحت عنوان « الأصالة والتجديد في الثقافة العربية المعاصرة » فصلا طويلا (راجع ذلك الفصل كاملا في كتاب « ثقافتنا في مواجهة العصر ») أقول فيه :

« صميم الثقافة العربية - لا فرق في ذلك بين قديمها وحديثها - هو أنها تفرق تفرقة حاسمة بين الله وخلقه ، بين الفكرة المطلقة وعالم التحول والزوال ، بين الحقيقة السرمدية وحوادث التاريخ ، بين سكونية الكائن الدائم ودينامية الكائن المتغير ، فالأول جوهر لا يتبدل والثاني عرض يظهر ويختفي ، على أنها تفرقة لا تجعل الوجودين على مستوى واحد ، بل تتخذ من عالم الحوادث رمزا يشير إلى عالم الخلود ، فهنا تكن طبيعة الواقع والأحداث ، مما يقع عليه البصر والسمع ، فليست هي إلا علاقات تشير - لصاحب البصيرة النافذة - إلى الكائن الروحاني الكامن وراءها ، إلى مبدعها ومجريها ، وسواء نظرت إلى الإنسان باعتباره عالما صغيرا ، أو نظرت إلى الكون كله باعتباره إنسانا كبيرا ، - وهي مقابلة يكثر ورودها في ثقافة العرب الأقدمين - فإن مادة الجسم في كلتا الحالتين ، إنما هي ستار يستر وراءه روحا يتمتع على الفناء .

تلك التفرقة الفاصلة بين ظاهر الأمر وباطنه هي للنبت العميق الذي يوضح لنا ما يقسم رجال الثقافة عندنا في فترات التحول قسمين ، أطلق عليها حيننا (في عشرينيات هذا القرن وثلاثينياته) أسماء القديم والجديد ، وحيننا آخر (في أيامنا هذه - والإشارة هنا إلى الستينيات) أسماء الرجعية والتقدمية ، وذلك أن رجال الثقافة هؤلاء ، كلما عصفت بهم رياح الحوادث ، ونظروا حولهم ، فإذا هذا الهيكل الصوري راسخ كالجبال العاتية التي لا تنال منها الرياح ، ظن منهم فريق أن النجاة هي في اعتصامهم بأركانها ، وظن فريق آخر ألا نجاة إلا بالخروج منه ليولدوا بهيكل ثقافي آخر ، أقامته حضارة أخرى ، أثبت العصر نجاحها ، ومهد لها سبيل السطوة والسيادة ، فأنصار القديم - أو الرجعيون - هم الذين يلوذون بالمبادئ نفسها ، وبالقواعد

نفسها ، وبالصورة نفسها ، التي ميزت الثقافة العربية الكلاسيكية ، والتي قلنا عنها إنها في صميمها تفرقة بين عالم الأزل وعالم الزوال ، وأما أنصار الجديده - أو التقدميون - فهم الذين يودون لو بتروا الشجرة من جذورها ، فلا يعود الظاهر مردودا إلى الباطن ، ولا الحاضر منسوبا إلى الماضي ، ولا الأحداث محكومة بمبادئ سوى المبادئ التي نقرها نحن المعاصرين لها ، حتى لا نترك قيادة الأحياء للموتى - تلك هي السطور التي انتشرت بها الفصل المذكور ، ورسمت بها الهيكل الثقافي الذي نحيا على أساسه ، إما انصياحاً له وإما خروجاً عليه ، وهو هيكل - كما رأيت - قائم على جوهر ثابت ومتغيرات ، فأما الجوهر الثابت فتترك أمره للوجدان - الوجدان الديني بصفة خاصة - وأما المتغيرات فكثيرا ما نراها موكولة إلى العقل يدبر لها مسائلها ، وهكذا جاءت حياتنا - ونحيى - - قسمة بين وجدان وعقل : الوجدان يملأ أهدافه ، والعقل يسعى إلى تحقيق تلك الأهداف .

٥

إن سؤالاً لينشأ - وكثيرا ما نشأ - فارضاً نفسه على العقل يريد جواباً ، وهو السؤال عن مدى إمكان الامتزاج في نفس واحدة بين عقل ووجدان ، مع أن كلا منها يطلب ما يتنكر له الآخر ، فالعقل يطلب أن تقام البراهين على كل فكرة يتقدم بها صاحبها إلى الناس ، وأما الوجدان فيقبل ما يقبله ويرفض ما يرفضه بلا برهان ، وماذا نعني « بالبرهان » الذي يتطلبه العقل دائماً شرطاً لما يطلب منه قبوله ؟ نعني أحد أمرين : فإذا كانت الفكرة المقدمة مزعوماً لها أنها متولدة عن فكرة أخرى أعم منها ، كان على صاحبها أن يبين للناس كيف جاءت الفكرة الأخص من الفكرة الأعم ، شريطة أن تكون

هذه الفكرة الأعم نفسها متفقاً على صوابها ، أو هل قبولها على سبيل الافتراض ، ولكن قد لا تكون الفكرة للمقدمة وليدة فكرة أخرى ، بل هي مستدلة من بيانات محسوسة من مرئى ومسموع ، فعندئذ يكون معنى البرهان هو أن تدل الناس على تلك الشواهد ليروها بأعينهم كما رأيتم بعينيك ، أو ليسمعوها بأذانهم كما سمعتم أنت بأذنيك ، فأما النوع الأول من البرهان فنراه في العلوم الرياضية وما يجرى مجراها من ضروب الفكر ، وأما النوع الثانى من البرهان فهو ما نراه في العلوم الطبيعية أو ما يشبهها من أفكار تتصل بالواقع الخارجي .

تلك خلاصة لما نعنيه « بالعقل » ، وأما ما ندركه بالوجدان - أو بالشعور أو بالعاطفة أو بالغريزة - فشأنها شأن آخر ، إن صاحب الإدراك في هذه الحالة ليس عليه إلا أن يقول إنه « يشعر » بكذا وكيت ، ولا يغير من إدراكه ذلك أن تقبله أنت أو أن ترفضه ، إذا قال لك قائل : إني أحس بالقلق في هذا المكان ، فلا جدوى في أن تؤكد له أنك من ناحيتك لا تجد قلقاً ، وأنت تشعر في المكان نفسه بطمأنينة كاملة .

نعود الآن إلى السؤال الذى بدأنا به : أيجوز أن يلتقى في نفس واحدة عقل ووجدان معاً ، كما قد زعمت أنها يلتقيان في نفس العربى ، وللمصرى بصفة خاصة ، إذ كان صاحب « علم » وصاحب « دين » في تاريخ واحد ، والعلم « عقل » والدين « وجدان » لأنه إيمان يصدق بما آمن به ولا يطلب عليه إقامة البرهان ، ولقد ذكرنا فيما أسلفناه في فقرة سابقة ، شيئاً من الجواب عن هذا السؤال ، حين قلنا - أولاً - إن اللقاء بين الجانبين لا يشترط له أن يتم في الفرد الواحد ويكفى أن يتحقق في مجموعة الناس التى يتكون منها « أمة » ذات ثقافة متميزة ، فيكون من أفرادها من هم أصحاب تفكير عقلى ،

ومنهم من هم أصحاب حالات وجدانية ، و... ثانياً - حين قلنا إن العقل والوجدان إذا ما تلاقيا معا في ثقافة واحدة ، فإنما يتلاقيان على مستويين متعاقبين ، فلا يكون بينهما صدام ولا تناقض ، فقد يجيء الإدراك الوجداني المباشر أولاً ، ثم يعقب ذلك إعمال المنطق العقل فيما يحقق أهداف ذلك الإدراك الوجداني ، ومثل هذا التعاقب هو الذي نراه بوضوح في الثقافة العربية ، إذ يؤمن المؤمن أولاً ، ثم لا عجله بعد ذلك أن يتناول بالتحليل العقلي ما آمن به .

وفي الفصل الذي قدمته بعنوان « فلسفة العقاد من شعره » (راجع الفصل في كتاب « مع الشعراء ») طرحت السؤال نفسه بصورة أخرى لأجيب عنه ، إذ تساءلت بآدئ ذي بدء إمكان أن تلتقي « فلسفة » و « شعر » في عمل واحد ؟ ومعلوم أن الفلسفة عقل صرف وأن الشعر وجدان خالص ، وكان جوابي عن ذلك كما يلي :

« تستطيع الفلسفة والشعر أن يتباينا أشد ما يكون التباين بين شيئين ، كما يستطيعان أن يتقاربا ، حتى ليوشك الناظر إليهما أن يختلط عليه الأمر ، فيحسب الشعر فلسفة ، والفلسفة شعرا .

ذلك أن للفلسفة معنيين عرفت بهما ، فهي إما أن تفهم بمعنى « الحكمة » التي استخلصها صاحبها من تجربته الحية كما مارسها في حياته وعاناها ، فتجيء عبارة بيانا عن ذات نفسه وما اختلجت به تجاه الكون والإنسان ، وإما أن تفهم بمعنى التجريدات الصورية التي يستخلصها المفكر من مفاهيم العلم وقضاياها ، ابتغاء أن يصل إلى المبادئ الأولى التي تقع من العلوم مواقع الجذور من الشجر ، دون أن يدع شيئا من أهوائه وميوله يتسلل إلى عمله .

فإذا كانت الفلسفة بمعناها الأول كاشفة عن سرائر كائنها ، فهي بالمعنى الثانى ذكية لكنها لا تفصح عن شىء من خوالج السريرة ، إنها بالمعنى الأول حياة ومضمونها ، وهى بالمعنى الثانى فكر وصورته ، بالمعنى الأول هى قلب ولسان وجنان ووجدان . بالمعنى الثانى هى ذهن وذكاء ومنطق وتحليل ، إنها بالمعنيين معا تعميم الأحكام ، لكن التعميم فى الحالة الأولى يرتكز على خبرة حياة مشخصة فى فرد واحد ، وأما التعميم فى الحالة الثانية فلا ذكر فيه للأفراد ، وإن الفلسفة . والشعر ليتباعدان أشد ما يكون التباعد بين شيئين ، حين تدور الفلسفة فى مثل هذا التجريد المفرغ العارى ، وإنهما ليتقاربان حين تكون الفلسفة هى حكمة الحياة عند صاحبها ، إنها ليتباعدان حين تريد الفلسفة أن تقول الحق خالصا لا جمال فيه ، ويريد الشعر أن يصوغ الجمال خالصا لا حق فيه . لكنها يتقاربان حين يريد الفيلسوف أن يسوق الحق مكسوا بثوب الجمال ، أو حين يريد الشاعر أن يصوغ الجمال منظويا على حق .

ثم أخذت فى ذلك الفصل الذى بدأته بتوضيح العلاقة بين الفلسفة والشعر - أى بين العقل الخالص والوجدان الخالص - وهو الفصل الذى أردت به استخلاص وقفة العقاد الفلسفية من شعره ، فكان مما أوردته فى سياق البحث : « أن وقفات الفلاسفة من الوجود صفان : فوقفة يرى بها صاحبها الوجود وكأنه روح تفرعت عنها مادة تجسدت فى الكائنات التى تراها من حولك ، ووقفة أخرى يرى بها صاحبها الوجود وكأنه مادة تفرعت عنها روح تمثل فى الموجودات اللامادية التى نعرفها ، من عقل وحياة وغيرها ، والعقاد ينتمى إلى الصنف الأول ، لكن هذا الصنف الأول يتشعب فروعا مختلفة باختلاف الصفة الجوهرية التى توصف بها الروح : أهمى فى جوهرها

« عقل » أم هي « إرادة » ؟ أم هي شعور ووجدان ؟ والعقاد - كما يبدو لي من تتبع شعره - مؤمن بأن الأصل الروحاني الأول ، قوامه وجدان وعاطفة ، لأن جوهره الحب ، ومن الحب تنشأ الحياة ... » - وشيء كهذا هو ما قصدت إليه حين قلت إن الثقافة العربية ، قوامها عقل ووجدان معا ، يتآلفان فيتتجان العلم حيناً ، والشعر والتصوف حيناً آخر ، غير أن الأولوية بينهما للوجدان ، لأن الأولوية عند العرب للروح .

٦

وفيما أسميته « ثنائية السماء والأرض » (راجع هذا الفصل في كتابي « تجديد الفكر العربي ») وضعت فكرة التآلف بين العقل والوجدان في بنائنا الثقافي ، في صورة أخرى ، فقلت :

« ... لقد نشأت لنا في عصرنا صراعات فكرية جديدة ، تولدت عن ظروف العصر ومناخه ، فكان لابد لنا من وقفة إزاءها ، وأهم تلك الصراعات الفكرية التي عاينناها منذ أول القرن الماضي ، وما تزال نعانيها في حدة ، هي طريقة اللقاء التي نوائم فيها بين علوم حديثة ، شاءت تطورات التاريخ أن تظهر في أوروبا وأمريكا ، وكان لزاماً علينا أن نتقبلها كما هي ، أو على الأقل ، أن نتقبل منها ما نحن قادرون على متابعته بما لدينا من إمكانيات تعليمية وعلمية ومعلمية ، أقول إن أهم الصراعات الفكرية التي نعانيها ، منذ اتصلت الأواصر بيننا وبين الغرب الحديث ، هي طريقة اللقاء التي نوائم فيها بين تلك العلوم الحديثة من جهة ، وبين تراثنا الفكري من جهة أخرى ... ولو وضعنا المشكلة في عبارة مبسطة ، قلنا : إنه إذا كان موضع الإشكال الفلسفي عند أسلافنا ، هو طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة

ومنطق العقل ، فقد أصبح موضع الإشكال عندنا اليوم هو طريقة اللقاء بين العلم والإنسان (قاصدا بذلك : بين العقل والوجدان) .

لقد فشل الغرب نفسه - وهو واضح العلم الحديث - أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين ، فكان له العلم ، ولكنه فقد الإنسان ، وليس هذا الاتهام من عندنا ، بل يكفي أن نتبع الأدب في أوروبا وأمريكا اليوم - والأدب هو المرآة المصورة للإنسان وما يعتمل في نفسه - لنرى ما يحسه الناس هناك في دخائل صدورهم من ملل ، وسأم ، وضيق ، وحيرة ، وضيق ، إن الإنسان هناك يسير عصره العلمي في مقتضياته ، لكنه لا يجد الفراغ ليدخل إلى نفسه ويصفي إليها ، كأنما كل فرد هناك هو قاوست ، أغراه الشيطان بأن يبيع نفسه من أجل علم يحصله أو مال يكسبه ، أو قوة يستبد بها ويظفي ، ولنا نقول ذلك وفي أذهاننا أقل ذرة من رغبة في التهوين من شأن العلم والمال والقوة ، بل نقوله لنؤكد ضرورة أن يضاف إليها شيء آخر هو القيم الخلقية والجمالية التي تجعل من الإنسان إنسانا بالعمق ، بعد أن جعل منه العلم والمال والقوة إنسانا بالطول والعرض .

وإني لأعتقد أن مثل هذا الصراع بين الطرفين - بين مقتضيات العلم ومقومات الإنسان - والرغبة في إيجاد الحلقة التي توفق بينهما فتزيل الصراع ، هو ما نتخلىج به نفوسنا نحن ، أبناء الأمة العربية اليوم ... »

ثم حاولت المحاولة نفسها - محاولة أن أبين ما تكتمل به الشخصية العربية - فعرضت الأمر في صورة أخرى ، نظرت فيها نظرة مستقبلية ، أكثر مما نظرت فيها إلى تاريخنا الماضي ، وذلك في فصل بعنوان « ثنائية الطبيعة والفن » (راجع الفصل في كتاب « تجديد الفكر العربي ») فبدأت فيه الحديث قائلا :

« نريد للمواطن العربى أن يولد من جديد ، ولادة تتقاطع عندها خصائص الماضى وملامح الحاضر ، والحق أن كل ولادة ... لو استقام لها الطبع - هى حدث جديد ، يضمن البقاء للأبوين ثم يضيف إليهما جديداً يتميز به ، فردا بغير شبيه ، ولوجاء الولد صورة لأبويه ، لكان إلى نتاج المصانع والمطابع أقرب منه إلى غرس الحياة ونبتها ، فعجلات المطبعة تخرج لك من الأصل الواحد ألوف الصور ، كل نسخة منها ككل نسخة ، الخطأ هنا كالخطأ هناك ، والصواب هنا كالصواب هناك ، والصفحات تتأثر بداية ونهاية ، وتتشابه أسطرا وسياقا ، إنها كثرة عددية ، لكنها كثرة تحكى الحكاية عينها ، فالواحدة منها تغنى عن سائرهما ، وما هكذا الحياة الخصبه الغنية الولود ، فشجيرات التفاح تنتمى إلى أسرة واحدة ، ولكن أثبت لها الحياة إلا أن تجيء كل شجيرة منها وقد تميزت من أخواتها فى شيء - قل أوكثر ... » .

وبعد هذه الفاتحة التى بدأت بها الحديث ، ملحا على أن يجيء مستقبلنا مختلفا عن ماضينا اختلافا يعلو به نحو الأفضل ، شريطة أن تظل الروابط موصولة بيننا وبين آباءنا ، ولكن كيف ؟ يكون ذلك إذا نحن حافظنا على الهيكل العام الذى بنيت عليه ثقافتنا الأصيلة ، لكن لنا أن نملأ الإطار بمضمون حيوى جديد ، فكما أن علوم الطبيعة وإبداعات الفنون تسيران معا فى خطين متوازيين : ففى علوم الطبيعة « عقل » يعمل ، ويسوى بين البشر أجمعين ، وأما فى بدائع الفن فلكل فنان طابعه الفردى الخاص يستمد من حياته الباطنية التى لا يشاركه فيها إنسان آخر ، فكذلك يكون موقفنا : نشارك العالم الراهن فى علومه ، وننفرد بما هو وجدان قومى خاص ، وأهم ما فى هذا الجانب الوجدانى الخاص المميز ، عقيدتنا الدينية ، وبعض تقاليدنا الأسرية ، وملامح ذوقنا فى مجال الأدب والفن .

إن هذه العلاقات للتداخل المتشابكة بيننا اليوم وبين حاضرتنا وماضيها ،
تبلغ من التعقيد أحيانا ذلك الحد الذي لا ندري معه ماذا ندع وماذا نختار ،
بل ولا ندري كيف نختار ما نختاره ولا كيف نهمل ما نهمله ، وذلك لأن
مواقف حياتنا كثيرة ومنوعة ، وما يصلح لأحدها لا يصلح للآخر ، فلا
جدوى من أن نرسل المبادئ والقواعد إرسالا مطلقا من القيود ، ثم نعلن أننا
قد حللنا المشكلة حلا صحيحا ، فإذا كنا ... مثلا ... في موقف نشئ فيه مصانع
للحديد والصلب ، فلا محل للسؤال : ماذا تأخذ من ماضيها ؟ وإذا كنا في
موقف ندرس فيه بعض معالم العمارة الإسلامية ، فلا محل لسؤالنا عن العصر
وعمارته ، على أن الكثرة الغالبة من المواقف فيها ما يستدعى الاهتمام بماضيها
- القريب أو البعيد - ولها ما يستوجب النظر فيها يقرره عصرنا الحاضر بشأنه .

والسؤال الذي أحصر الحديث فيه الآن هو عن الحالات التي نقل فيها
عن ماضيها الحاضرنا ، كيف يكون هذا النقل ؟ إنه لا يعقل أن يجيء هذا
النقل حرفا بحرف ، فحال أن تتشابه الظروف مدى قرون تعد بالعشرات .
فإذا يصنع العربي المعاصر تجاه ماضيه ؟ لقد طرحت هذا السؤال على
نفسى مرة بعد مرة ، وأجبت عنه في محاولات متكررة وبصور مختلفة ، لكن
الفكرة جوهرها واحد في جميع المحاولات ، وهو أن نجيء امتدادا للماضي من
حيث الإطار لكننا نغير في المضمون الحى ما تغيرت ظروف الموقف ، وما ذلك
الإطار إلا أن نصنع صنيع آباءنا في المجاورة بين العقل والوجدان في توازن ،
فلا يكون رجحانا لجوانب الواقع الحسى والنظرة العلمية الحسائية ، كما لا
يكون رجحانا لجوانب العاطفة والرغبة والانفعال والغريزة ، فلكل ميدانه
ولكل منهاجه ولكل وسائله وأهدافه .

وكان بين تلك المحاولات ما كتبه بعنوان « ترجمة للماضي إلى حاضر » (راجع ذلك في كتاب « هموم المثقفين ») حيث شبيحت الموقف هنا بطريقة الترجمة عندما يتصدى شاعر لترجمة شعر من لغة إلى أخرى ، فعندئذ يختلف الأمر عن الترجمة العلمية التي يلتزم فيها المترجم كلمات النص الذي يترجمه .

« ... ماذا نصنع لنعيش ماضينا في حاضرا ؟ ... لقد طاف بفكرى أن يكون المطلوب شيئا من « الترجمة » الحضارية ، فكأن عملية الترجمة تحول النص المترجم إلى صورة جديدة مع احتفاظها بمعنى النص كاملا ، فكذلك قد تكون عملية التحول التي نريدها ، إذ أن لدينا ما يشبه النص الذي تشبث بأن يظل له مصونا من العبث ، لكننا في الوقت نفسه نريد له أن يتخذ صورة جديدة مقروءة لمن يعجز عن قراءته في صورته الأصلية .

وما أن طافت هذه الخاطرة بفكرى ، حتى رأيت أن تكون خطواتي الأولى في تناول الموضوع نظرة فاحصة بعض الشيء لعملية الترجمة نفسها ، لعلها تضيء الطريق ، وكان أول ما ورد إلى ذاكرتي عندئذ « عبارة كنت قرأتها لكاتب هندي ، قال فيها إن للترجمة تاريخا طويلا راسخا في الفكر العربي ، وكان ذلك منذ عصر المأمون ، حين أنشأ « دار الحكمة » في بغداد لتقوم على ترجمة التراث اليوناني من فلسفة وعلم ، ولم تكن الهند كذلك - كما قال هذا الكاتب الهندي - إذ لبست الثقافة الهندية طوال عصورها محرومة من مثل هذه الروافد ، ولم تأخذ في فتح أبوابها للترجمة إلا منذ القرن التاسع عشر .

فلا بأس - إذن - بالنسبة إلينا ، نحن العرب ، في أن يكون النموذج المائل في عملية الترجمة معيارا يقاس إليه ، غير أن الترجمة ليست كلها على غرار واحد ، وإن اتفقت على أن تكون دائما أمينة بقدر المستطاع على المضمون

المراد نقله من حالة إلى حالة ، فهناك - أولاً - الترجمة التي تلتزم النص جملة جملة ، وأكاد أقول كلمة كلمة ، لولا أني أعلم أن ذلك محال ، وتلك هي الترجمة التي تكون في النصوص العلمية أو ما يشبهها ، فهاهنا لا مناص من تتبع الأصل كما هو ، فلا يجوز للمترجم أن يضيف إليه من عنده ، ولا أن يحذف منه ما لا يتفق مع هواء ، إنه قد يجد في العبارة الأصلية تكرارا ، وعندئذ ينهى له أن يورد مثل هذا التكرار في ترجمته ، أو قد يجد فيها ما يظنه سخفا أو خطأ ، فلا يجوز له أن يحول السخف إلى جمال يتبرع به ، ولا أن يصحح الخطأ بصواب من عنده ، وهنا نذكر عبارة قالها الدكتور جونسون - الأديب الإنجليزي في القرن الثامن عشر - إذ قال : لا نحاول قط ياسيدي أن تتفوق على من ترجمه ، وليس هذا النوع من الترجمة الحرفية - كما يقولون - هو ما نعينه ، إذ تتساءل هل يمكن ، وكيف يمكن أن نترجم تراثا ترجمة حضارية ، بمعنى أن نحافظ على صيغته في حياة معاصرة ؟ أقول إن هذا النوع من الترجمة ليس هو ما نعينه ، لأنه لو كان الأمر كذلك ، لأعدنا القديم نفسه بلا تغيير ، سوى أن نحول المخطوط - مثلا - إلى مطبوع ، أو أن نحول المطبوع إلى مطبوع ومشروع ، أو أن نغير الورق الأصفر إلى أبيض ناصع مصقول .

لكن للترجمة صورا أخرى ، منها ترجمة الشعر من لغته الأصلية إلى لغة أخرى ، صحيح أن الرأي يجمع على أن ترجمة الشعر مستحيلة ، ... غير أن تاريخ الآداب العالمية قد شهد ترجمات للشعر ، فترجم شيكسبير إلى لغات كثيرة ، وترجمت إلياذة هومر ... وترجم الخيام ترجمات ذائعة الصيت ، كترجمة « فتر جرولد » لها ، فلنقف هنا وقفة متأنية ، باحثين عن جوهر الترجمة عندما تكون نقلا للشعر من لغة إلى لغة ، لأننا نلمح في مثل هذه

الترجمة شيئاً هاماً مما نريد تحقيقه عند « ترجمتنا الحضارية » التي نضع تراثنا في إطار جديد ، هو إطار العصر الحاضر بكل ما فيه من علوم وتقنيات .

ماذا يصنع مترجم الشعر ؟ إنه بالبداية لا ينقل عن النص كلمة كلمة ، بل هو لا ينقله جملة جملة ، إنما هو ينقله - على أحسن القروض - مقطوعة مقطوعة ... فالشاعر الإنجليزي عندما ترجم رباعيات الشاعر الفارسي (الخيام) كان أقرب إلى من يحول الخبز واللحم في طعامه إلى دماء تجري في عروقه ، فهذه الدماء هي في الحقيقة « ترجمة » لما كان أكله من لحم وخبز ... هاهنا تكون الترجمة خلقاً جديداً ، لكنها في الوقت نفسه هي الأصل الذي هي ترجمته ، إنها أقرب إلى ما يصنعه النحل وهو يحول الزهر إلى عسل ، منها إلى النمل الذي يدع طعامه محزوناً كما وجدته ... » .

٨

علاقتنا الفكرية والوجدانية بأسلافنا تحتاج إلى مزيد من التوضيح ، لأنها مصدر كثير من الخلط والخطأ ، فهناك مقدمتان يجب التسليم بهما ابتداءً ، ومع ذلك فهما مقدمتان قد نبدوان متناقضتين لا تجتمعان معاً على صواب واحد ، وهما - أولاً - الإقرار بوجوب أن تكون بيننا وبين آبائنا صلة موصولة الحلقات بحيث لا يتعذر على الفاحص أن يرى الخلط الفكري والوجداني مستمرا بيننا وبينهم ، لأنه بغير هذه الاستمرارية يتفق أن يكون لنا معهم تاريخ واحد مترابط الفصول والمراحل ، و - ثانياً - الإصرار على أن يكون لنا حياة فكرية ووجدانية خاصة بنا ومتميزة ، وإلا كنا أجيالاً من أشباح وظلال ، جاءت لتحاكي الأولين الأصلاء ، وإذا نحن أقررنا هاتين المقدمتين

معا ، يرغم ما بينها من شبه التناقض ، فكيف - إذن - يمكن الجمع بينهما في حياة ثقافية واحدة ؟

فأما المقدمة الأولى ، التي نحتّم أن يكون بيننا وبين الأسلاف صلة تضمن استمرارية السير في طريق واحد ، فأحسب أنها لا تثير خلافا ، اللهم إلا عند جماعة تريد لنا أن ننشق على ماضينا لنضم أنفسنا إلى ثقافات أجنبية وكأننا جزء منهم ، لكنها جماعة يغلب عليها الانفعال الذي لا يترك شيئا يمكث في الأرض ، وإنما الذي يدعو إلى الوقفة المتأنية العاقلة ، هو ما جاءت المقدمة الثانية لتقرره ، وهو ضرورة أن يكون لنا نحن المعاصرين استقلال متميز فكرا ووجدانا ، بحيث تكون الصلة الرابطة بين الأوائل والأواخر شبيهة بالصلة بين أوراق الشجرة وجذورها ، فهناك بين الطرفين خط حيوي لا ينكر ، وإلا لما وجدت الأوراق غذاءها ، ولكن الأوراق - مع ذلك - ليست هي الجذور ، بل ولا تشبهها من الظاهر في شيء .

وأبسط برهان نسوقه على وجوب الاختلاف العميق بين حاضرننا الفكري والوجداني وماضينا - من حيث المضمون حتى وإن ظللنا على تشابه مع أسلافنا في الإطار وطريقة البناء - هو اختلاف معاني الكلمات الأساسية بيننا وبينهم في كثير جدا من ميادين الفكر والأدب والفن . فاللفظة المعينة نظل قائمة بيننا كما كانت قائمة بين أسلافنا ، وأما معناها عندنا ومعناها عندهم ، فلم يعد بينها إلا أوهى الصلات ، حتى لاتصور أنه لو بعث اليوم سلف وأراد التحدث إلى نظرائه من المعاصرين ، لحدث بين الطرفين من استحالة التفاهم ما حدث لأهل الكهف حين استيقظوا من سباتهم الطويل وأرادوا تعاملًا وتبادلا مع أهل المدينة وهالك مثلا لذلك : لفظتنا « الجبال » و « الجلال » ماذا فهم الأسلاف منها ، وماذا تفهم منها نحن اليوم ؟

أما نحن اليوم فقد نختلف فيها بيننا على معنى « الجميل » و « الجليل » - في دنيا الفنون - اختلافات كثيرة ، لكننا جميعا نقع في إطار فكري واحد ، هو الإطار الذى يربط الفكرتين بآثار الفن ، أو بكائنات الطبيعة ، وما قد تحدثه في نفس المشاهد أو السامع من نشوة ، إذا ما حاولنا تحديدها ، اختلفنا في ذلك التحديد ، لا في النشوة المعينة التى تسرى في الإنسان حين ينعم النظر أو يرهف السمع لأثر من آثار الموسيقى أو الشعر أو التصوير ، والفرقة بين نشوة الملتقى لما هو « جميل » ونشوة الملتقى لما هو « جليل » - في مجال الفنون ونقدها - هي الفرقة بين ما يحسه الرأى لزهرة رقيقة أو لآنية دقيقة الصنع أو لقصيدة غنائية ، وما يحسه الرأى للجبل العالى أو البحر الخضم أو الصحراء الممتدة ؟ الحالة الأولى « جمال » والحالة الثانية « جلال » ، وكنتا الحالتين تندرجان في مقولة النشوة الفنية .

فإذا ما ارتددنا إلى الأسلاف لنرى كيف فهموا « الجمال » و « الجلال » ؛ لعنا نلتقى معهم أو لا نلتقى في نظرية استاطيقية واحدة ، فوجئنا بشيء آخر لا يمت بصلة ، أو يوشك ألا يمت بصلة ، بما يطوف في أذهان المعاصرين من معان للجميل والجليل . فاقراً - مثلاً - رسالة صغيرة لابن عربى عنوانها « كتاب الجلال والجمال » لئرى في أى عالم ينظر ؟ بدأت الرسالة بفرقة لطيفة وناهضة ، لم أجد لدقتها مثيلاً في كل ما قرأت عن « الجمال » و « الجلال » في كتابات المحدثين ، وذلك أنه وصف الحالة التى تعتور الإنسان أمام « الجميل » بأنها « أنس » ، والحالة الأخرى التى يحسها الإنسان أمام « الجليل » بأنها « هية » ، نعم ، فمن أنس لرؤية بساتين الزهر وحقول القمح - مثلاً - لكننا نشعر بالهية أمام الصحراء والبحر والجبل ، ثم جاءت بعد تلك الفرقة اللطيفة ملاحظة ، هي عندي من أصدق ما يلحظه باحث في هذا المجال ،

وهي أن الشعور بالأنس والشعور بالهوية - أمام الجميل وأمام الجليل - إنما هو شعور خاص بالإنسان المشاهد ، لا بالشئ الذي تنصب عليه المشاهدة ، إلى هنا نرى الحديث مألوفا لا غرابة فيه .

لكن امض مع ابن عربي في رسالته عن الجلال والجلال ، فإذا هو يعني بها أموراً لا يتوقعها قارئ معاصر ، إذ هو يعني بهاتين اللفظتين حالتين مختلفتين في توجيه الله سبحانه وتعالى لآياته إلى الناس ، فهو آنا « يجاملهم » (وهذا هو الجلال) ويتبسط معهم ويبدى لهم جانب الرحمة ، وآنا آخر يتوعدهم (وهذا هو الجلال) ؟ وينطلق ابن عربي بعد ذلك ليبين لنا أنه ما من موضع في القرآن الكريم ، كان فيه الجلال ، إلا وقد قابله بموضع كان فيه الجلال ، فقوله تعالى « غافر الذنب » يقابله قوله « شديد العقاب » ، وقوله « أصحاب اليمين » ما أصحاب اليمين ، في سدر مخضود ، يقابله « أصحاب الشمال » ما أصحاب الشمال ، في سموم وحميم ، وقوله « وجوه يومئذ ناضرة » يقابله قوله « وجوه يومئذ باسرة » - وهكذا يبين ابن عربي في رسالته عن الجلال والجلال ، أمثلة كثيرة لهذا التقابل بين « إشارات الجلال » و « إشارات الجلال » - كما يسميها ، فأين هذا مما يكتبه فيلسوف الاستطيقا في عصورنا الحديثة في هذا الباب ؟ ومن أين تأتي نقطة التلاق بين مفكر عربي معاصر ينظر في موضوع كهذا ، ومفكر عربي قديم نظر فيه ؟ (راجع مقالة « بين ماضٍ وحاضر » في كتاب « هذا العصر وثقافته ») .

٩

سأذكر من حياتي لحظتين ، حاولت في إحدهما أن أعيش مع ماضينا في حياته العقلية ، وحاولت في الأخرى أن أعيش معه في حياته الوجدانية ،

لأصوّر بما أذكره من ذلك عمق الرغبة التي أحسستها ... لا سيما منذ أول الستينيات ... نحو أن أدمج الماضي مع الحاضر في كيان ، إيماناً مني بأن هذا هو الطريق الأمثل لأمة تريد أن تصون جوهرها ، وأن تضمن لذلك الجوهر نفسه أن يزداد مع الأيام غزارة وثراء .

أما أولى اللحظتين ، فقصتها هي أنني كنت ذات يوم أ حاضر طلابي في كلية الآداب بجامعة القاهرة ، في فلسفة العلوم الطبيعية ، وكانت الأمثلة التي عرضتها مستمدة كلها من علماء الغرب وفلاسفتهم . ولم يكن ذلك ضلّالاً مني عن الجادة ، لأنني كنت أعلم ... ومازلت ... أن العلوم الطبيعية إنما اكتملت ولادتها في أوروبا الحديثة ، بدءاً من النهضة . وأما ما قبل ذلك فكانت بدايات تمهد الطريق وينقصها المنهج الصحيح لهذا المجال ، وهنا لابد لي أن ألاحظ بأن العلوم التي كان السابقون قد مهروا فيها واشتد نضجهم ، هي العلوم الرياضية .

وعلى أية حال ، فالذي حدث في تلك اللحظة التي أشرت إليها هي أنني ما كدت أفرغ من محاضرتي تلك عن فلسفة العلوم الطبيعية ومناهجها ، حتى سألتني طالب ، وكانت في سؤاله رنة العاتب : لماذا لم تجعل من أمثلك المعروضة مثلاً من علماء العرب ؟ ألم يكن للعرب علم يرجع إليه ، ويستفاد من مناهجه ؟ ورغم يقيني من أن العلم قد انتقل اليوم نقلة فسيحة ، بعدت به عما كان عليه في العصور الوسطى ... في الشرق وفي الغرب على السواء ... وأن اختلاف علم اليوم عن علم الأمس لا يقتصر على مقدار الحقائق المحصلة وحدها ، بل إن اختلافها قد جاوز الكم إلى الكيف ، فالأساس نفسه قد تغير ، وتغير معه اللون الغالب كله . أقول إنه ورغم يقيني من ذلك ، إلا أنني أحسست بشيء من الحق في اعتراض الطالب ، لأنه مهما بعدت مسافة الخلف

بين اليوم والأمس ، فما كان علم اليوم لتقوم له قائمة لولا علم الأمس ، وإذن فلا شك أن واجبنا العلمي يقتضينا أن ننظر فيها كان ، لتقديره قدره أولا ، ولتزداد به فيها لما هو كائن ، ثانيا ، وإذا كان هذا هو ما يقتضيه الواجب العلمي على إطلاقه ، فإن هذا الواجب نجاء علمائنا العرب الأولين ليزداد إلحاحا علينا بأن ينهض منا من يؤديه .

وصحت مني العزيمة منذ ذلك الحين ، أن ألبى رغبة الطالب ، لأنها في الحقيقة رغبة وطن تاهض ، أراد أن يجمع في نهضته النظرة إلى أمام ، واللفتة إلى وراء ، حتى يحمي طريق السير موصول الحلقات ، مرتبط المراحل . وبدأت بإمام العلوم الطبيعية عند العرب ، ألا وهو جابر بن حيان (راجع كتابي « جابر بن حيان »).

تلك هي قصة اللحظة الأولى ، وأما اللحظة الثانية التي حاولت بها العيش مع السلف في حياته الوجدانية ، فقد كانت بدايتها لحة وردت عند « بروس » (الأديب الفرنسي) في حديثه عن الصلة بين الحاضر والماضي ، في كتابه « البحث عن الزمن الضائع » ، إذ يقول : إن الفن من شأنه أن يحمّد لحظات من الماضي تظل قائمة حية في الحاضر ، فيتبع لنا هذا ، أن نحطم حواجز الزمن بيننا وبين أسلافنا ، بأن نعيش تلك اللحظات ، إن لحظة واحدة نعيشها اليوم مع من عاشوها في الماضي كقبيلة وحدها أن تفك عنا قيود الزمن التي فصلت حاضرتنا عن ماضينا ، وأحسب أنني قد عشت لحظة كهذه مع أبي العلاء ، حينما أوقفني التأمل عند قوله : « أبكت تلكم الحمامة أم غنت ؟ » (راجع مقالة « لحظة مع الماضي » في كتاب « ثقافتنا في مواجهة العصر »).

الفصل الثامن

رحلة في دنيا التراث

١

اشتدت في الرغبة - في أواخر الستينيات - أن أرسم لنفسي صورة متأسكة غنية - نسياً - بتفصيلاتها ، عن الثقافة العربية إبان القرون الخمسة الأولى بعد ظهور الإسلام ، فلقد شعرت يومئذ أنني ، على كثرة ما قرأته من ذلك التراث ، قراءة كانت دائماً لا تستهدف غاية تريد الوصول إليها ، اللهم إلا المعرفة لذات المعرفة ، لم تزل تنقصني الروابط التي تصل أشنات المقروء بعضها ببعض في صورة واحدة ، فتستطيع أن تقول إنني كنت إلى ذلك الحين قد خزنت في نفسي أكداً من حقائق عن الثقافة العربية إبان تلك القرون الخمسة التي أردت دراستها ، لكن تلك الحقائق كانت عندي بغير « تاريخ » يربطها في سيرة متصلة المراحل لتصبح « حياة » لها دوافعها وأهدافها ، فاشتدت في الرغبة في أن أنصرف بمعظم جهدي بضع سنوات - نحو الدراسة المنشودة - لعل أكمل النقص الذي أحسست به في معرفتي بالتراث .

لكنني ما إن هممت بالتنفيذ ، وحول مكتبة جامعية على درجة كبيرة من الغنى بما احتوت عليه من أصول ومراجع ، حتى رأيتني كمن وقف على شاطئ محيط متسع الآفاق عميق الأغوار ، قائلاً لنفسي : دونك المحيط فاصبح إلى حيث شئت من شطآنه النائية ! فكيف أبدأ وإلى أين أتجه ؟ ماذا أختار من

هذه المراجع التي تعد بالآلوف وماذا أدع مطمئنا لما اخترت وما تركت ؟

إنه لا بد من خطة سير أرسم بها طريق . أعني أنه لا بد لي من « منهج » ينظم لي الخطوات المتعاقبة في رحلتي ، فكان أول سؤال طرحته على نفسي لأرسم منهج الرحلة على أساس الإجابة عنه ، هو : ما هدفك مما أنت مقدم عليه ؟ ولم ألبث أن أجبت : أريد أن أتعب طريق « العقل » العربي في مساره ، عندما كان العرب في ذروة عبقريته ، ولماذا « العقل » وطريقه ، دون سائر الجوانب التي منها ما هو خطير وهام ، كالوجدان الديني والإبداع الفني وغيرهما مما يتصل بالطبيعة الإنسانية في أعماق أعماقها ؟ اخترت طريق « العقل » في مساره إطارا يجمع لي الأشبات التي أعرفها والتي لم أكن قد عرفتها بعد من الثقافة العربية ، لعدة أسباب أدركتها فور اختياري : فالإنجاز العقلي - أولا - أبرز ما يميز إزاء مواقف الحياة ، و - ثانيا - لأن طريق العقل هو وحده الذي تأتى فيه الخطوات المتعاقبة مكتملة بعضها لبعض - إما صعودا أو هبوطا - فالخطوة اللاحقة تهيء لتكمل الخطوة السابقة في اتجاهها وفي سرعتها وفي أهم مقوماتها ، و - ثالثا - لأننا إذا كنا نريد اليوم أن نلتمس رباطا قويا يصل حاضرننا بماضيها ، فيحسن أن نلتمسه في دنيا « المعقولات » لأنها هي التي يمكن أن تدوم مع الأيام ، فكما كانت « معقولة » للسابقين ، تكون « معقولة » كذلك عند اللاحقين .

ولكن ماذا أردت « بالعقل » عندما اخترت في تلك اللحظة أن يكون طريق العقل في الثقافة العربية منهجى في البحث والاختيار ؟ أردت به شيئين ، يكفى أن يتوافر أحدهما في موقف ما لأصف ذلك الموقف بأنه عقلائي في نزعتي ، أحدهما أن تكون حركة الفكر حيال المشكلة المعروضة ، سائرة بصورة صريحة على منهج المنطق الذي يقدم للمقدمات ثم ينتزع منها النتائج كما

هو واضح ... مثلاً ... في الفكر الرياضي أو في فكر الفقهاء المسلمين ، أو في طريقة التناول التي نراها بين الفلاسفة ومن يطلق عليهم في الفكر الإسلامي بالمتكلمين . وأما ثانيهما فهو أن يعالج الإنسان مشكلة عرضت له معالجة لا تردّها إلى « مقدماتها » بل تسير بها إلى ما يحلّها ويزيل عنها موضع الإشكال ، ففي أمثال هذه الحالات تلمح ما يمكن أن نسميه بالإدراك الفطري السليم ، الذي يعرف كيف يخرج من مأزق تأزم في حياته ، دون أن يعرف شيئاً عن المقومات النظرية ولا عن قواعد الاستدلال الصحيح التي يشترطها أصحاب المنطق الصوري .

ولم يكد الأمر يتبلور أمامي على هذه الصورة ، من حيث اختياري لطريق العقل في مسار الثقافة العربية محورا أنتقى على أساسه ما أقرؤه ، حتى أراذ لي الله أن تنفض إلى ذهني آية النور ، مقرونة بتفسير الإمام الغزالي لها في كتابه « مشكاة الأنوار » . فكنت عندئذ كمن كان تائها في غلاة لا تحددها معالم ، وفجأة انفتح أمامه طريق السير واضحا مضيئاً مفصلاً للمراحل والخطوات ، تقول الآية الكريمة :

« الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء » .

« النور » في تأويل الإمام الغزالي لهذه الآية الكريمة هو قوة الإدراك السليم ، ولما كان مثل هذا الإدراك إنما يتصاعد درجات ، جاء « النور » في الآية على درجات تزداد قوة درجة فوق درجة ، وهذه الدرجات في تماقبيها

بمثابة مراحل ينمو بها العقل ويكتمل ، فأولى درجات الإدراك هي مجرد إحساس الحاسة بما ينطبع عليها ويؤثر فيها ، وهي الدرجة التي تمثلها الآية بالمشكاة ، والمشكاة كالنافذة مفتوحة تتلقى الضوء ، ثم تأتي الدرجة التالية التي هي المصباح داخل المشكاة ، والمصباح هنا يرمز للعقل الذي يتلقى المؤثرات الخارجية فيحولها إلى معان ، وتبقى تلك المعاني مبهمة الحدود إلى أن تحيط الزجاجة بالمصباح فتثبت شعلة الضوء وتظهر حدودها ويزداد لمعانها ، فالزجاجة هنا هي كالخيلة عند الإنسان في عمليات الإدراك ، تعمل عمل القالب الذي تنصب فيه مادة لم تشكل فتتخبط في شكل يرسم حدودها ، ولكن من أين تستمد الخيلة قوتها تلك ؟ إنها تستمدّها من « شجرة مباركة » وهي ترمز هنا إلى وحي أو إلهام من الله سبحانه وتعالى ، وهنا ينتهي التسلسل لأن قوة الإلهام لا يسأل عن مصدرها ، إذ هي كالزيتونة تضيء بزيتها وليست بحاجة إلى مصدر خارج ذاتها ، فلو أننا رتبنا درجات الإدراك من أعلى إلى أسفل قلنا إن الوحي الإلهي يهدي أولاً ، فتستقيم بهدايته خيلة الإنسان في تشكيلها للمعاني ، وكانت تلك المعاني قد تكونت بحدود مبهمة بفعل العقل ، وفعل العقل إنما ينصب على ما تتلقاه الحواس بصراً وسمعاً وغير ذلك أو إذا رتبنا درجات الإدراك صعوداً بها من أدناها إلى أعلاها ، كانت بداية الشوط انطباعات تتلقاها الحواس من عين وأذن وغيرها ، فيتناول العقل تلك المادة الحسية ليستخرج منها معانيها ، ثم تؤدي الخيلة دورها في صقل تلك المعاني والدقة في تحديدها ، ومصدر هذه القوة آخر الأمر مبادئ أولية يدركها الإنسان بلمعات من بصيرته ، ولا موضع بعد ذلك لسؤال يسأل عن البصيرة ما مصدرها ، لأنها عيان مباشر يتفجر من فطرة الإنسان بمشيئة الله .

أسلفت لك القول ، بأنني ماكدت أرسم لنفسى منهجاً أختار على أساسه

ما أختاره من ذلك الخضم الزاخر من حولي ، الذي هو « التراث » العربي في أصوله ومراجعته ، حتى قفزت إلى ذهني آية النور ، وتأويل الغزالي للنور بأنه قوة الإدراك ، تتدرج من مجرد الحس بما هو موجود ، صعوداً إلى اللدونة الإدراكية المتمثلة في رؤية الحق إدراكاً مباشراً .

فكان السؤال الذي نشأ عندي ، هو : أتكون هذه الدرجات الإدراكية هي نفسها الخطوات التي يتدرج فيها العقل عند نمائه ؟ وهي نفسها المراحل الثقافية التي تتدرج بها أمة إبان صعودها الحضاري ؟ إنه مجرد فرض فرضته لأقيم عليه النتائج التي تهديني في السير ، فإذا صدق هذا الفرض على الثقافة العربية ، كنت قيناً أن أجد أول ما أجد مرحلة من الإدراك الفطري النقي السليم ، الذي يحكم على الأشياء وعلى للواقف بقوة البديهة وحدها ، ولا يطالب نفسه بالتنظير الذي يبحث عن العلل والبراهين ووجدت بعد ذلك مرحلة تتلوها ، تتسم بما تتسم به العملية العقلية ، ألا وهي تعقيد القواعد للمادة المحصلة قبل ذلك بقوة الإدراك الفطري ، ووجدت ثالثاً مرحلة توصل العملية العقلية بمزيد من الدقة النظرية ، وربط القوانين العلمية بعضها ببعض ، ووجدت رابعاً وأخيراً مرحلة يقف فيها صاحب الإدراك موقف للتصوفة الذي ينشد رؤية الحق بمواجهة مباشرة ، فهو - مرة أخرى - ضرب من الإدراك الفطري الذي بدأنا به ، لكنه كان في المرحلة الأولى إدراكاً لجزيئات تأتي فرادى ، وهو الآن آخر الشوط إدراك للمبدأ الأول في صورته الكلية الضرورية اليقينية الشاملة .

هكذا فرضت الفرض ، واستخرجت منه ترتيب المراحل الثقافية التي اجتازها الفكر العربي إبان قوته ونمائه ، ذلك إذا صدق الفرض على الواقع .

فلم يكن أمامي بعد ذلك إلا أن أطالع نماذج من نتاج القرون الخمسة الأولى التي أردت دراستها ، باحثا في كل قرن منها عن أهم مآثر من مسائل فكرية وأهم ما قبل في تلك المسائل من آراء ، وأبرز من أسهموا فيها من الرجال ، فإذا بي وكأنني أرى المراحل الإدراكية التي حددتها آية النور ماثلة أمامي واحدة بعد واحدة ، في الأولى وجدت إدراكا للأمور بالفطرة الذكية ، وفي الثانية وجدت إدراكا علميا عقليا يستخلص القواعد والقوانين والمبادئ في مجالات المعرفة ، كاللغة والفقه ، وفي الثالثة وجدت مزيدا من دقة الإدراك العلمي والفلسفي ، وفي الخامسة وجدت إدراكا موفيا للحق يعلو على عمليات العقل في استخراج القواعد وصياغة القوانين - إذن فهذا هو ذا طريق ، ولم يبق إلا أن أسير على بركة الله .

٢

لم يكن عسيرا على العين في أن ترى في المرحلة الأولى من مراحل السير ، وهي القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) كيف كان الموقف مزيجا من أدب وشعر وفروسية وسياسة ، فالسياسي أديب وفارس ، والفارس أديب وسياسي ، ولقد اخترت الإمام على نموذجاً لتلك المرحلة ، فهو كل العناصر التي ذكرناها ، وأحكامه ومواقفه لا تحتاج منه إلى دراسة منهجية واستشارة للمراجع ، بل هو بديهية قوية ترى بلمع البصيرة ولها .

على أن أهم ما استوقف نظري في تلك المرحلة الأولى ، هو الصلة الوثيقة الحميمة بين الفكر والواقع ، فالمشكلات التي تطرح تحت أنظار المفكرين ، إنما هي نبت نبت من أرض الحوادث الجارية ومآثره من أسئلة تنتظر الحلول ، فمن معركة الجمل وصفين ، اللتين نشبتا بسبب الخلافة ومن ذا

يكون حقيقيا بها ، نشأت عدة أسئلة كانت هي أول ما طرح على المسلمين في مجال الفكر النظري ، وكان من أهمها مشكلة الذنوب الكبيرة ومقترفيها ، فها هي ذى حرب بين فريقين من المسلمين - فيهم صفوة من صفوة المسلمين ، وحسبنا أن يكون فيهم عائشة أم المؤمنين ، وعلى بن أبي طالب أمير المؤمنين - نعم ، ها هي ذى حرب ناشبة بين فريقين من هؤلاء ، سفكت فيها دماء ، وماداما فريقين متخاصمين على قضية معينة ، فلا بد أن يكون من الفريقين فريق واحد - على الأقل - قد جانب الحق ، إذ لو كان كلاهما على حق لما اختلفا وتقاتلا ، فإذا يكون الحكم فيمن ثبت عليه الخطأ منها ؟ ألا يكون هو المسئول عن الدماء المسفوقة ؟ فهل يعد مع هذا الذنب الكبير مسلما كما كان ، أم يعد خارجا على الإسلام ؟ ... طرح السؤال ، فجاءت عنه إجابات ثلاث ، لو تحدثنا عنها هنا بمفاهيم عصرنا هذا ، لقلنا إن إجابة منها جاءت من يسار متطرف - وهم الخوارج - تقول إنهم بذنوبهم ذاك يكونون كفارا ، وإجابة ثانية جاءت من يمين متطرف ، تقول : بل إنهم جميعا يظنون مسلمين كما هم ، وإجابة ثالثة جاءت من وسط معتدل ، تقول : بل إن من ثبت عليهم الخطأ لا هم مسلمون أكمل الإسلام ، ولا هم خارجون على الإسلام ، بل هم في منزلة وسطى بين المنزلتين ، هي منزلة « المسلم العاصي » كان هذا الوسط المعتدل تمثلا أول ما تمثل ، في واصل بن عطاء ، وكان في حلقة دراسية حول شيخها الحسن البصري ، عندما طرح السؤال المذكور ، فما كان من واصل إلا أن أبدى الرأي المعتدل الذي ذكرناه ، ولعله لم يصادف قبولا عند شيخه ، فترك الحلقة وجلس على مقربة منها ليُلحق به من يؤيده في فكرته تلك ، وعندئذ قال شيخه الحسن البصري عنه : قد اعتزل عنا واصل ، فأصبح اسم « المعتزلة » يطلق على أتباع واصل ، ثم اتسعت الدائرة على مر

السنين ، وتشعب المعتزلة ، وتنوعت قضاياهم الفكرية ، لكنهم عرفوا جميعا بطابع مميز ، هو « عقلانية » النظر ، واعتدال الأحكام ، وهكذا نشأ تيار فكري أعتقد أنه من أقوى ما شهد المسلمون الأولون في دنيا الفكر النظري ، وأعود فأكرر ما أسلفته ، وهو أن ما يستوقف النظر ، مما يفيدنا نحن اليوم هو الطريقة التي خرجت بها للمشكلة الفكرية من أحداث الواقع ، كما ينبغى لكل فكر أن يكون .

ولم تلبث أن تفرعت من ذلك مشكلة أخرى ، كانت أول ما عرض على الفكر الإسلامي من قضايا السياسة ، ألا وهي مشكلة الخلافة ومن ذا يكون أحق بها ؟ وسرعان ما انتقل التفكير من مجرد النظر في الأمر على أنه مشكلة جزئية تنحصر في أشخاص الفريقين المتحاربين في موقعي الجمل وصفين ، ليصبح تفكيراً في النظرية السياسية من حيث هي ، فهل هنالك ما يقتضي أن تنحصر الخلافة في بيت الرسول ؟ أو أنها حق لكل مسلم تتبين صلاحيته للحكم دون الآخرين ؟ فكانت تلك هي اللحظة التي انشعبت عنها الآراء في مذاهب ، كان أهمها الرأي الذي جعل الحكم حقاً لعلي وبنيه من بعده ، وهؤلاء هم « الشيعة » - شيعة علي - وبجانبه رأي مضاد هو رأي « الخوارج » الذين خرجوا على تبعيتهم لابن أبي طالب ، قائلين إن الحكم إنما يكون لأصلح الناس له من المسلمين أجمعين ، عرباً أو عجماً على السواء ، ومن بيت الرسول أو من خارج البيت .

وأخذت المسائل الفكرية تتفرع في موضوعاتها ، ويتفرع معها المفكرون مذاهب وتيارات ، لكنها جميعاً تعكس واقع الحياة ، حتى ما قد يظن منها أنه فكر نظري بحت ، ففي أواخر المرحلة الأولى في رحلتنا الثقافية هذه - ونحن

الآن قد جاوزنا مرحلة الفطرة والبداهة ، إلى مرحلة « العقل » ومنطقه في معالجة ما ينشأ من مشكلات ... كانت دراسة اللغة والنحو على أشدها ، فالهدف هو الكتاب الكريم وإجادة فهمه ، ولا بد للفهم الجيد من إتقان لدراسة اللغة وكل ما يتعلق بها ، فإذا عسى أن تقول إذا ما نظرت فوجدت جامعتين من الدارسين ، إحداهما في البصرة ، والأخرى في الكوفة ، فإذا هما يختلفان إحداهما عن الأخرى في الأساس العميق الذي تبنى عليه الدراسة اللغوية ، فجامعة البصرة - وفيها الخليل بن أحمد وسيبويه - ذهبت إلى أن يكون العقل بتقسيماته للمنطقية هو أساس الدراسة ، بمعنى أن منطق التقسيم لو أخرج لنا لفظة مشتقة من أخرى على قواعد الاشتقاق النظرية ، وجب اعتبارها صحيحة حتى ولو لم يكن القديما - الجاهلية - قد استعملوها ، وأما جامعة الكوفة - ومنها الكسائي - فترى أن ما لم يستعمله العرب الأولون فهو غير صحيح ولا يجوز استعماله ، فليست العبرة بالقواعد النظرية وتطبيقها ، بل العبرة بتاريخ العرب وما قالوه بالفعل ، أقول : ماذا عسى أن تقوله إذا ما نظرت فوجدت هاتين الجامعتين من الممكنين في دراستها اللغوية إلا أن تقول إنه علم للعلم في ذاته ، حتى وإن كان بينها اختلاف على الأساس ، ولكن أمن النظر تجد في جامعة البصرة من هم من أصول فارسية ، وأن جامعة الكوفة من الأرومة العربية الخلاصة ، أفلا تأخذك الريبة إزاء هذا أن تكون جامعة البصرة قد لجأت إلى إعمال العقل وحده حتى لا يتركوا أفضلية لمن هو سليل أصل عربي ، وأن جامعة الكوفة قد جعلت مرجعهم في الصواب والخطأ ما قاله العرب أو لم يقولوه ، ليحفظوا لأنفسهم بالمتزلة الأولى ؟ ... على أن ما يهمني في هذا كله هو الصلة الحيوية القائمة بين العمل العلمي والثقافي من جهة ، واهتمامات الناس وهمومهم الحقيقية من جهة أخرى .

وكان لابد أن ينصرف المفكرون بكثير من جهدهم نحو طائفة من جوانب العقيدة الإسلامية ليتناولوها بالتحليل ابتغاء الوضوح . ومن أهم تلك الجوانب فكرة التوحيد ذاتها ، التي هي رسالة الإسلام الأساسية ، فماذا تتضمنه «الوحدانية» من معنى ؟ لأنه إذا كانت واحدة الذات الإلهية لانتطلب كثيرا من العناية لفهمها ، فماذا يقال في «الصفات» التي توصف بها تلك الذات ؟ هي صفات كثيرة ، كالحياة والعلم والإرادة والخلق والرحمة إلى آخر ما يحفظه المسلم منها ، أفلا تنطوي على «تعدد» إذا نحن فهمناها على أن لها استقلالاً بذاتها ؟ وهاهنا كنت تجد الاختلاف قائما بين المعتزلة وأهل السنة : الأولون يقولون إن تلك الصفات لاتفهم إلا من حيث هي الذات نفسها ، فإذا قلنا عن الله سبحانه وتعالى إنه «عليم» كان معنى ذلك أن العلم الإلهي هو نفسه الذات في علمها ، وهو «خالق» كان الخلق هو الذات نفسها وهي خالقة وهكذا ، لكن أهل السنة لم يريدوا لأنفسهم مثل هذا التعقيد في فهم للمعاني ، فظاهر العبارة التي تقول عن الله إنه عليم ، يدل على أن للعلم معنى قائما وحده والذات موصوفة به .

وإذا انتقلت إلى حلقة أخرى من حلقات البحث والنقاش - ونحن الآن في القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) وفي مدينة البصرة التي كانت تعج برجال الفكر - فترى موضوعا آخر محورا للخلاف ، هو موضوع «العدل» الإلهي ، إذ من فكرة العدل ينشأ سؤال عن حرية إرادة الإنسان في فعله ليكون مسئولا أمام الله يوم الحساب عن اختياره ، وبهذه الحرية والنبذة الأخلاقية التي تترتب عليها ، كان يقول المعتزلة ، لكن فريق الجهمية يتصدى لهم لأن ذلك الفريق يأخذ بالجبرية المطلقة ، مستنديين في ذلك إلى نصوص قرآنية كثيرة تدل على أن كل ما يفعله الإنسان إنما هو بمشيئة الله .

كانت المرحلة الثانية من الرحلة الثقافية التي ارحلتها دارسا ومتأملا في دنيا التراث ، في مدينة البصرة إبان القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) وما نحن أولاء على أبواب المرحلة الثالثة ، وسوف نتقل فيها إلى بغداد التي كان بنو العباس قد أنشأوها لتكون مقرا للخلافة الجديدة ، وستمتد بنا هذه المرحلة مايقرب من قرنين كاملين ، الثالث والرابع من التاريخ الهجري (التاسع والعاشر من تاريخ الميلاد) وفي هذه الفترة بلغ العرب بثقافتهم إلى أوج أوجها .

لكنني إذا أردت فيها صحيحا للروح التي سادت تلك الفترة من الناحية الثقافية ، لم يكن يكفي أن أسرد المنتجات سردا عدديا ، فأقول إنهم كتبوا كذا وكذا وترجموا كيت وكيت ، فهذه المعلومات الإحصائية لها أهمية أولى عند الوراقين ، أما من كانت الأولوية عندهم للثقافة في روحها ومعدنها ، فعدد المنتجات لا يكفي ، فتراه يبحث عن العوامل التي اضطرت لتؤدي إلى ظهور تلك المنتجات .

وفي حالتنا هذه التي بين أيدينا ... وأعني الحياة الثقافية العربية خلال الفترة التي حددناها - إذا ما كشفنا عن بعض العوامل الرئيسية التي فعلت فعلها ، انكشف لنا خبىء ما كان لينكشف لو أننا اكتفينا بالإحصاءات العددية لما كتبوه وما ترجموه ، وإلى لأقولها هنا في غير تواضع ، لكي أتحمّل التبعة كلها ، وهي أن تلك العوامل التي رأيتها مفسرة للروح الثقافية التي سادت عندئذ ، هي رؤيتي وحدي ، فإذا كان استدلالى خاطئا فأنا وحدي الذي أخطأ أو مصيبا فأنا الذي أصاب .

فلقد كانت مرحلتى الثانية التى صورتها فى الفقرة السابقة ، إبان الخلافة الأموية ، وأما المرحلة الثالثة التى أهم الآن بتصويرها فقد وقعت فى خلافة بنى العباس ، وإذا نحن لم ندرك... فى انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين - كيف كان التحالف وثيقا بين السياسة والثقافة ، فالتأثير كثير

فلنذكر بادئ ذى بدء أن البيت الأموى كان عربيا خالصا ، وأراد أن تكون السيادة للعرب وحدهم دون سائر المسلمين من غير العرب ، وبصفة خاصة الفرس ، ولقد أطلقت كلمة « الموالى » على الفرس المسلمين ، فكان من الطبيعى أن يضيق هؤلاء الموالى ، فهم يعلمون عن الإسلام أنه لا يفرق بين مسلم ومسلم إلا بالتقوى ، ولكن هاهم أولاء يرون... من الناحية العملية... أن الخلافة العربية تنعصب للعرب وتخصهم وحدهم بمكان السيادة ، فإذا يحدث هؤلاء الموالى من الفرس إلا أن يرتد بعضهم من الساخطين إلى عقائدهم الدينية الأولى قبل الإسلام ، وأن يجعلوا ردتهم تلك سرا فى صدورهم ، ومن هنا شاعت موجة من أوهام الخرافة ، هى التى يطلقون عليها اسم « الزندقة » ، كما شاعت منافسات وطنية إقليمية ، كل فريق يعلى من شأن إقليمه وثقافته وتاريخه : العرب الخالص من ناحية ، والفرس من ناحية أخرى ، وتلك هى الحركة التى يطلقون عليها اسم « الشعبية » .

بدأ بنو العباس يتحركون للإطاحة بالدولة الأموية ، والاستيلاء على الخلافة ، فأول ما يخطر لهم أن يفعلوه هو الاستعانة بالموالى الساخطين ، وبهذا التحالف استطاع العباسيون أن يقتلوا الأمويين ، وأن يتولوا الخلافة سنة ٧٥٠ ميلادية ، وأنشأوا بغداد لتكون مقرا لخلافتهم ، لكن الذى يهمنى فى هذا المقام ليس هو الأحداث السياسية فى ذاتها ، بل هو التحولات الثقافية التى تسبق تلك الأحداث وتصحبا وتلحق بها . فلئن كانت مصلحة

الأمويين وهم في الحكم قد اقتضت منهم أن يعلوا من شأن الثقافة العربية وحدها ، وألا يعملوا جادين على فتح الأبواب لسائر الثقافات ، فصلحة العباسيين قد اقتضت منهم شيئاً آخر ، هو أن يفسحوا المجال للثقافات الأخرى ، وفي مقدمتها ثقافة الفرس ، إرضاء للموالى الذين ساعدوا بنى العباس في الإطاحة ببني أمية ، ثم ما هو إلا أن بدأت حركة النقل على أوسع نطاق من ثقافة اليونان .

فإذا رأينا المأمون يقيم للترجمة عن اليونان فلسفتهم وعلومهم « دار الحكمة » في بغداد ، فكان ما كان من سريان فكر جديد في شرايين الثقافة العربية ، أدى بها إلى الارتفاع كما ارتفعت خلال القرنين الثالث والرابع من التاريخ الهجري (التاسع والعاشر من التاريخ الميلادي) فمن المهم أن نحسن فهم الأسباب التي كانت وراء الحركة كلها ، وهي أسباب سياسية في أساسها ، لنعلم كيف تتآلف السياسة مع الثقافة في حركات النهوض .

ولن تكون لنفسك صورة صحيحة عن مدى ما تغيرت به الثقافة العربية نتيجة لذلك التحول ، إلا إذا قرأت لبعض الأعلام شيئاً مما أنتجوه ، وعندئذ ترى كم هي جديدة تلك الصورة الثقافية الجديدة ، فلم يكن للعرب سابق عهد بمثل هذا التفكير ، ولا كان لأصحاب المصادر المنقولة إلى العربية في حركة الترجمة سابق عهد بمثل هذه الكتابة ، فمن الآن أمام فكر جديد سبق لنا بأسلوب جديد .

اقرأ الجاحظ من القرن التاسع الميلادي ، ونظيره أبا حيان التوحيدي من القرن العاشر ، اقرأ لأعلام المتكلمين كالنظام ، والعلاف ، لترى على أية صورة باتت الأفكار الإسلامية الخالصة تعرض في تحليل منطقي بلغ من الدقة

غاية قصوى ، واقرأ... من نتاج القرن العاشر- رسائل إخوان الصفا ، أو من شئت من الفلاسفة في تلك الفترة : الفارابي أو ابن سينا ، بل اقرأ لشعراء ذلك العصر : المتنبي أو أبي العلاء المعري ، أو اقرأ لأعلام النقد الأدبي في القرنين التاسع والعاشر معا ، كابن سلام ، والقاضي الجرجاني ، وعبد القاهر الجرجاني ، اقرأ من كل تلك الكنوز ما شئت بجد ثمرة فكرية جديدة ، فيها نضج وعمق وبصيرة ، جاءت نتيجة التزاوج بين ثقافة عربية تقليدية أراد المتعصبون من بني أمية أن يقصروا أنفسهم عليها ، وثقافات أخرى مختلفة للنحوي والمذاقي ، أرادت لها السياسة بادئ الأمر أن تسري في العقل العربي ، فارتفعت الثقافة وارتفع الإنسان .

§

وكأنما هو ضد طبائع الأشياء أن يولد جديد في الثقافة أو في الحضارة ، دون أن يتصدى له قديم ليبرز عيوبه ويمحوه من الوجود إذا استطاع ، وربما كانت هذه الحراسة من التقاليد القائمة لما عسى أن ينجم من الجديده من تشويه لمعالم الشخصية الأصيلة ، فتتصدى له بالتحدى حتى تلجم خطاء أقول ربما كانت هذه الحراسة الثقافية في صالح الأمة بصفة عامة حتى لا تلعب بها التزوات والأهواء ، لكنها أيضا قد تكون مصدر ضرر بالغ إذا بولغ فيها مبالغة من شأنها أن تقتل براعم الإبداع الفكري والفني كلما بزغت لتبني وتزدهر ومهما يكن من أمر ، فقد حدث للثقافة العربية الجديدة التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة ، أن نهض من يقاومها مقاومة عنيدة ، مقبها حججه على أساس أن الجديد غريب على الروح العربية الأصيلة ، وضار بها ، وليس بذي نفع لأبنائها ، لكننا نلاحظ في أولئك الذين نهضوا لمقاومة الثقافة الجديدة ، أنهم

فعلوا ذلك بعد أن أشربوا حتى ارتووا من تلك الثقافة نفسها التي يقاومونها ،
ولذلك جاءت مقاومتهم لها مستخدمة أدواتها وأسلحتها ، وأقوى مثل نسوقه
لذلك هو الغزالي في حملته ضد الفلسفة اليونانية في كتابه « تهافت
الفلاسفة » .

ولقد كنت أجدت عن مراحل رحلتى الثقافية في دنيا التراث ، متدرجا
معه خلال القرون الخمسة الأولى من تاريخ المسلمين ، ومهتديا بدرجات
الإدراك للتصاعدة في قوتها وسطوعها ، كما وردت في آية النور : مشكاة ،
فصباح ، فزجاجة ، فكوكب درى ، فشجرة مباركة : المشكاة لتأثر
الحواس بما تتلقاه مما حولها من مؤثرات ، والمصباح للعقل في تكوينه للمعاني
بناء على ما استخلصة من إدراك الحواس ، والزجاجة لانضباط تلك المعاني
بما يحددها ويزيدها جلاء ، والكوكب الدرى للدرجة القصوى من لمع
العقل - وهذه الخطوات كلها أجملناها إجمالا سريعا فيما أسلفناه - ثم تأتى
الدرجة الأخيرة التي هي الشجرة المباركة ، رمزا لاعتراف العلم ، لا من
الخارج ، بل من النبع الباطنى ، من طبيعة الذات الداخلية - وهو ضرب
من الإدراك يجرى إلى صاحبه برؤية باطنية مباشرة ، فلا استدلال لأفكار من
أفكار سواها ، ولا إقامة برهان على فكرة بفكرة أخرى ، فمثل هذه المعرفة
اللدنية التي تغترف من خلجات النفس لاشك في يقين صوابها - عند
صاحبها - حتى ولو عارضته فيها الدنيا بأسرها ، لأنه أحسها بوجوداته كما يحس
العاشق عشقه لمن يعشقه ، وكما يحس الخائف خوفه ، والمتأمل الله ، والنشوان
نشوته .

مرحلة « الشجرة المباركة » التي يكاد زينها يضيء ولو لم تسمسه نار ، هي
المرحلة الأخيرة من رحلتى الثقافية في دنيا التراث ، حيث سمعت دعوة إلى

رفض الخواص ورفض العقل (إلا في المبادئ الخاصة بها واللجوء إلى رؤية الباطن رؤية مباشرة لشهود « الحق » ، وكان صاحب الدعوة الذي أختزنه ليكون الناطق بها والمفصح عن فحواها ، هو الإمام الغزالي .

لكنها وقفة ذات وجهين ، لأنها إذ تدعو إلى رؤية الحق بالشهود المباشر ، فهي في الوقت نفسه تدعو إلى نبذ أداة العقل كما تمثل في فلسفة اليونان - وفلسفة أرسطو في صورتها السينوية (أي عند ابن سينا) بصفة خاصة - ومن هنا جاء كتابه « تهاافت الفلاسفة » ليبين كيف تتناقض تلك الفلسفة مع نفسها ، فكان كتابه ذلك بمثابة إغلاق الباب الذي تسلمت منه أضواء الثقافة الجديدة الساطعة التي حدثت عنها . ولسوء حظ الثقافة العربية أن كان الغزالي من القوة بحيث جاءت حركته تلك إغلاقاً لبث فعله يؤثر في مجرى الفكر العربي نحو ثمانية قرون كاملة ، لم تظهر فيها حركة فتح مضادة تلغيها ، إلا ابتداء من القرن التاسع عشر ، وحتى رد ابن رشد على كتاب الغزالي بكتاب « تهاافت التهاافت » (أي أن التناقض ليس في فلسفة أرسطو ، بل هو في كتاب الغزالي) أقول حتى ابن رشد بكتابه « تهاافت التهاافت » لم يغير من الأمر شيئاً ، إذ كاد تأثير ابن رشد يقتصر على الغرب ؟ فكأنما جعلناها قسمة ثقافية : الغزالي لأبناء الشرق وابن رشد لأبناء الغرب (الرحلة الثقافية في دنيا التراث هي التي فصلت أخبارها وثمارها في كتاب « المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ») .



قل ماشئت عما في تراثنا العربي من قوة وغزارة وإبداع ، فذلك كله صحيح ، لكننا نغضض أعيننا عن الحق إذا نحن أغمضناها عن عوامل أخرى

تعمل فينا كأشع ما يستطيع فعله كل مافي الدنيا من أخلال وأصفاد ، وإنه لمن العيب أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضا ، أو ما يشبه النهوض ، قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود ، لتنتلق نشيطة حرة نحو ماضي ساعية إلى بلوغه ، إنه لا بناء إلا بعد أن تزيل الأنقاض ، ونمهد الأرض ، ونحفر للأساس القوى المكين ، وسأكتفي من هذه العوامل المعوقة بثلاثة :

الأول : أن يكون صاحب السلطان السياسي ، هو في الوقت نفسه ، ويسبب سلطانه السياسي ، صاحب « الرأي » لا أن يكون صاحب « رأي » (بغير أداة التعريف) بحيث لا يمنع رأيه هذا أن يكون لغيره من الناس آراؤهم .

الثاني : أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا ، فتسيل إلى الدوران فيما قالوه ، وأعادوه ألف ألف مرة ... لأقول إنهم أعادوه بصورة مختلفة ، بل أعادوه بصورة واحدة ، تتكرر في مؤلفات كثيرة ، فكلمة مات مؤلف ، لبس ثوبه مؤلف آخر ، وأطلق على مؤلفه اسما جديدا ... فظن أن الطعام الواحد يصبح أطعمة كثيرة إذا تعددت له الأسماء .

الثالث : الإيمان بقدرة الإنسان - لا كل إنسان المقربون منهم - على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاءوا ... على غرار ما يستطيعه القادرون النافلون - على صعيد الدولة - أن يعطلوا قوانين الدولة في أي وقت أرادت لهم أهوائهم أن يعطلوها (راجع الفصل الثاني من كتاب « تجديد الفكر العربي ») .

إنني حين انصرفلت بمعظم جهدي إلى دراسة التراث العربي في أمهاته ... وكان ذلك في أواخر الستينيات وما بعدها - لم أفعل ذلك وفي نيتي أن أكون

عبدنا لما أقرؤه ، ولا أن أكون سيدا متعاليا عليه ، كلا ، ولا كان في نيتي أن أقف بما أقرأ موقف المؤرخ الذي يقصر نفسه على الفترة التي يدرسها دون أن يأذن لنفسه بالحكم عليها وتقويمها بموازين عصره هو ، بل يجعل موازين أحكامه وتقديراته ما كان يحيط بالفترة التي يدرسها من ظروف ، لا ، لم يكن شيء من ذلك هدفي ، بل قرأت ما قرأته ليكون حكى عليه قائما على معايير عصرنا نحن ، من حيث انتفاع الناس به وعدم انتفاعهم ، إنني قرأت ما قرأته من التراث العربي قراءة مثقف يعيش في القرن العشرين ، ويتنفس في مناخ حضارى له خصائصه ومقوماته ، ويريد أن يرى الحبل موصولا بينه وبين أسلافه ، لكنه في الوقت نفسه يشعر بأنه ما كل ما عاشه أولئك الأسلاف صالِح له هو ولزماته ، ولكنه لا بد بحكم طبائع الأمور ذاتها ، أن يكون في حياة الأسلاف كذلك ما يجوز - بل ما يجب - أن يبقى ليبقى الرباط ، فاللغة - مثلا - التي أتحدث بها وأكتبها «عربية» ، وهى نفسها ما كان يتحدث به الأسلاف وما كانوا يكتبون به - من حيث الروح والأسس إن لم يكن من حيث التفاصيل - وإذن فهذا رباط يجب الحفاظ عليه ، ومع ذلك فحتى هذا الرباط نفسه هو كأية أداة أخرى من أدوات العيش ، ينبغي أن تستخدم فيما نخدم عصرنا نحن ، فأملأ أوعينها علما من علم العصر ، ووجدنا من وجدان العصر .

... لننظر في حياتنا اليوم ، وما تواجهنا به من مشكلات أساسية لم يعد يصلح لها ما ورثناه من قيم ماثلة في تراثنا ، لسبب بسيط ، وهو أنها لم تكن هى نفسها المشكلات التى صادفت أسلافنا حتى نتوقع منهم أن يضعوا لها الحلول ، وعلى رأس هذه المشكلات مشكلة الحرية ، بمعناها السياسى ومعناها الاجتماعى ، وهما المعنيان اللذان تدور حولهما أرجاء الحياة المعاصرة ،

معظمها إن لم يكن جميعها ، وهما كذلك للمعنيان اللذان لم يكونا موضع النظر عند الأقدمين .

فقد كانت فكرة « الحرية » تنصرف عندهم إلى المعنى الذى يقابل « الرق » فالقرد من الناس إما أن يكون حرا ذا حقوق وواجبات ، وإما أن يكون عبدا مملوكا لغيره ، فلاحقوق له إلا ما يأذن له به هؤلاء ، وكل ما يأمره به هؤلاء هو واجب محتوم ، فأولا - قد زالت هذه التفرقة ولم يعد أماننا إلا مجموعة من المواطنين هم أنفسهم مجموعة الأحرار ، ثم اتسع المعنى - ثانيا - ليشمل جوانب جديدة لم تعرفها الحياة القديمة وهى الجوانب السياسية التى من شأنها أن تقام الحكومة بانتخاب المواطنين ، إما بطريق مباشر وإما بطريق غير مباشر ، على الصورة التى نألفها - على اختلاف أشكالها - فى الدول الحديثة ، لقد كان يسيرا علينا - أعنى أبناء الأمة العربية فى مختلف أقطارها - أن نقفوا أثر أوروبا وأمريكا فيما اصطنعوه من أنظمة للحكم تكفل للمواطنين أن ينتخبوا من يمثلونهم أمام من تسند إليهم مناصب الحكم ، بحيث تكون السلطة كلها فى نهاية الأمر للشعب ، فإذا رضى عن الحكومة أبى عليها ، وإذا سقط عمل إزالتها فى غير حاجة إلى معارك ومذابح وتعذيب وسجن وتشريد ، لامن قبل الحاكم ولا من قبل المحكوم ، أقول إن نقل هذه الأنظمة كان يسيرا علينا ، من الوجهة النظرية الشفوية ، وهل يتعذر أن تتق عددًا من المواد نجتمعها فى بضع صفحات ، لنقول هذا هو دستورنا الذى يكفل لنا الحرية فى حكم أنفسنا بأنفسنا عن طريق الذين نختارهم لينوبوا عنا فى كل ما نهم له من شئون التشريع ؟

لكن الفجوة فسيحة وعميقة بين أنظمة كهذه تصون للناس حرياتهم السياسية ، وبين صورة ورثناها فيما ورثناه من السلف ، فعلى طول التاريخ

العربي ندر - وكذبت أقول « استعجال » لولا أني تعمّدت الحيلة في الصياغة -
ندر أن زالت حكومة لأن الشعب المحكوم بها لم يعد يريد لها ، فهناك فوق
أريكة الحكم خليفة أو أمير ، أخذ الحكم وراثته أو أخذه عنوة ، وفي كلتا
الحالتين لا يزعه عن أريكته إلا غدر أو قتل أو سجن أو مارأيت من سبل
تكون في وسع المتآمر عليه ، فلا الشعب اختار ، ولا الشعب يملك حق
العزل ، ولا القلة التي لهم الصدارة في المجتمع يستطيعون بإزاء الأمر الواقع
شيئا إلا الطاعة أو العصيان أو المؤامرة » (راجع الفصل الثالث ، بعنوان
« ثقافة في ثرائنا لا نعيشها » في كتاب « تجديد الفكر العربي ») .

٦

إنه كلما أثبت قضية التراث وما ينبغي أن يكون موقفنا منه أخذنا ونبذنا ،
أثارت معها الصعاب ، كأنها سؤال بغير جواب أو مشكلة بلا حل ، فهذا هو
ما تركه أسلافنا من فكر وشعر ، من علم وأدب ، من فقه وتاريخ
ورحلات ، من فلسفة ونقد ، فإذا نحن صانعون به ؟ قد يكون فيه ما نظل
له حيويته وضرورته إلى عصرنا هذا وما بعد عصرنا ، كاللغة من حيث هي
أداة لا بد منها للتعبير والتفاهم ، وما فيه من شعر ونثر فني لا تبلى جدته لأنه
فن ، والفن لا يفنى مادام صادقا ، وجوانب أخرى كثيرة لا ضير علينا من
سريانها في شرايين حياتنا ، بل لا مناص لنا ولها من ذلك السريان ، لأنه
حتم تاريخي مادامت الأمة الواحدة موصولة الخلقات ، حاضرها بماضيها ،
لكن تلك الجوانب من التراث تعرض نفسها علينا مختلطة بغيرها مما لم يعد لنا
به شأن ، ومن هنا ينشأ السؤال الذي كثيرا جدا ما يتردد اليوم على ألسنتنا
وأقلامنا : ماذا نصنع أمام تراث لم يعد صالحا لنبض الحياة ؟ .

وفي مقالة عنوانها « نحن نصنع الماضي » (راجعها في كتاب « مجتمع جديد أو الكارثة ») رسمت صورة تخيلتها لشابين كانا يتحدثان معا في حضوري ، أحدهما يرفض أن نشغل أنفسنا بذلك التراث مادام زمانه قد ذهب ، ومادما نعيش في زماننا نحن متميزا بظروفه ، وأما الآخر فلا يجد الحياة ممكنة في زماننا هذا دون أن نستمد بعض غذائها من تراث الأسلاف ، ثم أكملت الصورة المتخيلة للحوار بين الشابين ، بأن جعلتها يتحدثان إلى ، باعتباري أستاذهم فيما مضى من سنين ، فقلت مجيبا بما هو رأيي في قضية الماضي :

« ... إنكما تتكلمان عن الماضي وكأنه قطعة من الحجر الصوان ، إما قبلتها كما هي ، وإما رفضتها كما هي ، أو كأن ذلك الماضي كتاب اكتملت صفحاته ، لم تعد تزيد صفحة ولا تنقص صفحة ، وعلى القارئ أن يتلوه من فاتحته إلى ختامه ، أو أن يكف عنه من غلافه إلى غلافه .

ولكن أمر للماضي ليس كذلك ، فأولا - ليس باختيارنا أن نأخذ ماضينا أو نتركه ، لأن هذا الماضي إنما هو ماضى الحاضر ، ولو بترنا العلاقة بينهما لما جاز لنا بعد ذلك أن نسمى الماضي ماضيا ، بل يصبح مجموعة من أحداث عائمة على تيار الزمن ، دون أن تربطها الروابط بهذه الأمة أو بتلك ، لكن ماضينا هو ماضينا نحن ، موصول الحلقات بالحاضر الذي نعيشه نحن ، ولكل شعب آخر ماضيه وحاضره ، وذلك يشبه أن تكون طفولتي هي طفولتي أنا دون أي إنسان آخر ، موصولة الروابط بشبابي وكهولتي ، وليست هي مجرد طفولة سابقة في الهواء ، إنه إذا كانت حياتنا كتابا من عدة أجزاء ، فالحاضر هو الجزء الأخير من تلك السلسلة ، يتلوه بعد ذلك أجزاء جديدة تظهر على التوالي ، على أن آخر الأجزاء لا يفهم إلا على ضوء سوابقه .

وثانياً - إن ماضيها كالسجادة المزخرفة بالصور المتشابكة ، ويدخل في نسجها عدد ضخم من خيوط اللحمة وخيوط السدى ، تتقاطع بعضها مع بعض ، وإذن فلا بد للرائى أن يختار لنفسه من هذا الكل المركب ، خطاً واحداً لتعقبه ، كأن يختار خط النباتات المصورة على الرقعة ، أو خط الحيوان أو خط الأشكال الهندسية ، وماشابه ذلك .

إنه قد يتبادر إلى أذهاننا أن الماضى شيء مفروض علينا ، لا قبل لنا بعملية اختيارية نتحكم بها فيما نأخذه منه وما نتركه ، وأن هذه الحرية في التركيب والبناء مقصورة على تصورنا للمستقبل ، ولا تمتد كذلك إلى تصورنا للماضى ، لكن أمن النظر قليلاً ، نجد ألا فرق في حرية الصنع والبناء بين ماضٍ ومستقبل ، كلاهما هو ما نصنعه نحن باختيارنا ، كل ما فى الأمر من اختلاف بين الحالتين ، هو أننا بإزاء الماضى أمام أكوام مركومة من مواد البناء ، فتتقدم ونأخذ منها ما يحلو لنا أن نأخذه ، ثم نقيمه فى البناء الذى يحلو لنا أن نقيمه لأنفسنا ، على حين أننا بإزاء المستقبل ، نحفر القنوات التى يتسرب فيها الحاضر على نحو ما نريد له أن يتسرب ، لتتكون الصورة التى نحب لها أن تكون .

الماضى والحاضر كلاهما من صنعنا ، وإن هذا الصنع ليجيء نتيجة لاهتماماتنا نحن فى الآونة الحاضرة ... » .

الفصل التاسع

أصالة ومعاصرة

١

إذا استعرضت حياتي الفكرية من أولها إلى آخرها ، وجدت أنه ربما كانت قضية الجمع بين الأصالة الثقافية التي تضرب بجذورها إلى المقومات الأولية التي جعلت من العربي عربيا على طول التاريخ العربي ، ومن المصري مصرياً بما قد كان قبل العروبة وبعدها ، وبين المعاصرة التي تجعلنا جزءاً من زماننا ، لا بمجرد وجودنا الجسدي بل بنشاطنا الفكري كذلك ، أقول إن قضية الجمع بين أصالتنا وضرورة معاشتنا لعصرنا ، ربما كانت أهم ما تعرضت له من اهتمامات بالتفكير وبالكتابة ، ثم ما هو أكثر من ذلك ، فقد أصبحت على يقين من أن هذه المسألة هي أم المسائل الثقافية جميعاً ، من أهمها من صفوة رجال الثقافة بيننا ، فكأنما أزاح عن عاتقه العبء الذي بغيره يكون وجوده كعدم وجوده في حياتنا الراهنة ، إذ هي حقا القضية التي يصعب أن نقول حيالها قولة هاملت في أزمتة النفس : أن أكون أو ألا أكون ، ذلك هو السؤال .

والحق أنني لم أبدأ حياتي الفكرية بالرأى الذي تحولت إليه منذ أواسط الستينيات ، بل لبثت أعواماً وأعواماً لا أرى للحياة القومية المزدهرة إلا صورة واحدة ، هي صورة الحياة كما يحياها من أبدعوا حضارة هذا العصر ، ولقد

شاءت تطورات التاريخ أن يكون هؤلاء المبدعون هم من أبناء أوروبا وأمريكا . فهناك ولد العصر بعلمه وفنونه ونظمه . ولهذا فقد أصبحت درجات التحضر لسائر شعوب الأرض إنما تقاس بمقدار قربها أو بعدها من الطراز الغربى القائم . هكذا كان رأى عندى حتى لقد بلغت فيه حدودا من التطرف الذى لم يعرف لنفسه حيلة وحلدا . وكان الأمر فى ذلك يبدو أمام ذهنى وكأنه من البديهيّات التى لا حاجة بها إلى مزيد من تأمل وبحث ، فقد كان يكفينى حيثئذ أن أرى فى الغرب علما لا وجود له عندنا إلا نقلا عنهم ومحاكاة ، وأن أرى فى الغرب قوة يسيطر بها علينا ويحتل منا مراكز القيادة والسيادة ، وأن أرانا فى كل ساحى الحياة أتباعا . هم هناك يبدعون ونحن هنا ننقل عنهم ما يبدعونه ، ونحفظ عن ظهر قلب ما يصلون إليه من معرفة . وذلك على أحسن الفروض .

حدث أثناء دراستى فى إنجلترا فى أواسط الأربعينيات أن التقيت هناك بطبيب مصرى - أصبح فيما بعد مرموقا فى بلادنا بعلمه فى ميدانه - التقيت به وقد جاء إلى إنجلترا فى بعثة قصيرة ، وكان بينى وبينه صداقة قديمة ، لما كاد الجلوس يستقر بنا على مائدة ، حتى انطلق يبدى عجبته وتعجبه من تلك السمعة الكاذبة التى شاعت عندنا فى مصر عن إنجلترا وعلمها ، لماذا يا صديق ؟ سألته ، فأجاب : لأنه مامس كتاب طلبوا منا دراسته هنا ، إلا وهو معروف لنا ومدرس فى مصر قبل حضورنا ... إذن فقد نسى صديقى ذلك - وهو من أتبه شبابنا حين كان شابا ، ومن ألمع رجالنا حين أصبح رجلا فى أربعينياته وما بعدها - نسى صديقى ذلك أن الكتب التى عرفها فى مصر ودرسها ، ثم وجد أنها هى الكتب التى يوصى بها فى جامعات إنجلترا كذلك ، هى من صنعهم فى الحالتين ؟ وإلى هذا الحد تحول غشاوة على

أعيننا دون الرؤية الواضحة للحقيقة موقف الغرب وموقفنا من العلوم إبداعا وكشفا .

هكذا كان الأمر يبدو لى مدى أعوام طويلة : فهم الذين يخلقون الجديد دائما ، ونحن فى كل ما نحياه من عصرنا ، فى موقف المستعير .

وفاتنى طوال تلك السنين أن السؤال الحقيقى هو : ماذا وراء قوتهم وضعفنا ؟ ما السر الكامن فى تقدمهم وتخلفنا ؟ فليست المشكلة فى صميمها هى أن عندهم كذا وكذا من نتائج العلم والفن ، وليس عندنا مثل ما عندهم ، لأنه لو كانت هذه هى المشكلة فى جوهرها ، إذن لكان حلها هو أن ننقل مما عندهم ليصبح عندنا وكان الله يجب المحسنين ، لا ، ليست هذه هى المسألة المؤرقة ، بل إنها هى « ما وراء » إبداعهم وقوتهم ، فلما اختفى هذا « الماوراء » من حياتنا نحن ، ذهب عنا الإبداع والقوة .

وذلك « الماوراء » هو « منهج » النظر إلى العالم بصفة عامة ، وفى دنيا العلم والفن وغيرها من مناشط الحياة بصفة خاصة ، كنا نحن وهم جميعا على نهج واحد إبان العصور الوسطى ، فكلنا معا فى مركب واحد - كما يقولون - نطفو معا أو نفرق معا ، وكان الفرق بيننا وبينهم إبان تلك العصور ، ليس هو أن لنا نهجا للنظر وأن لهم نهجا آخر ، بل كان الفرق عندئذ هو أننا نحن الذين أمسكوا بزمام القيادة وهم التابعون . وأما النهج الواحد المشترك الذى أشرت إليه ، فهو أن كلينا كان يقرأ « الكتب » ويستخرج منها طرق الحياة بجميع مشكلاتها ، ثم نهضت أوروبا بأبنائها ، أو نهض بها أبنائها منذ القرن الخامس عشر وما بعده ، ولم نهض نحن مثل نهضتهم ، وكان معنى النهوض هو هناك غيروا المنهج واستبدلوا به منهجا جديدا ، فبدل أن تكون الكتب

القديمة هي المرجع المقروء الذى لا مرجع سواه ، فالحق هو ما قالته تلك الكتب والباطل هو ما لم تقله أو ما أشارت هي إلى بطلانه ، أقول إنهم - بدل ذلك - جعلوا مرجعهم المقروء هو الطبيعة ذاتها ، ومعها باطن النفس الإنسانية لمن يستطيع استبطان نفسه في دقة العلماء - فعلوا ذلك هم ، ولم نفعل نظيره (إلى يومنا هذا) فكانت لهم نهضة ولم يكن لنا مثلها ، وتغير عندهم معنى « العلم » ولم يتغير عندنا ، إذا أصبح العلم عندهم كشفا عن أسرار الطبيعة وصياغة قوانينها ، وأما العلم عندنا فقد ظل كما كان ، وهو أن « نحفظ » ما في بطون الكتب ، وليس ثمة فرق جوهري بين كتب وكتب مادام المحور هو « حفظ » ما فيها واسترجاعه كلما دعت الضرورة ، وأقول ذلك لأن الكتاب المحفوظ قد يكون طبيا أو كيميائيا أو ما شئت من مواد ، ثم يحدث في أذهاننا خلط كالذى حدث لصديق الطبيب النابه الذى أشرت إليه ، عندما لم يفرق بين نفسه وقد « حفظ » كتابا ، وبين مؤلف الكتاب الأصل الذى بحث في ميدانه واستخرج الحقائق العلمية وأثبتها في كتاب هو الذى « حفظه » صاحبنا فيما بعد ، فكان بيننا من النابهين وإذا كان هذا هكذا ، فلم يكن عجيبا منى ومن أمثالى الذين دعوا إلى اصطناع حضارة الغرب وثقافته بحذافيرها ، لعلنا نبلغ بها ما بلغوه من علم وسلطان .

٢

لكن الجديد الذى استحدث في موقفى منذ أواسط الستينيات ، هو أن ذلك وحده - على ضرورته وحتميته - لا يكفى ، لأنه قد يتحقق لنا يوما ما ، فيكون اللن الذى دفعناه في مقابل ذلك هو أنفسنا ، لمن الضرورى الختمى كذلك ، أن أحافظ على هويى العربية (وهويى المصرية قبلها لتكون أساسا

لها) فينشأ على الفور سؤال محوري هو : كيف يمكن الجمع بين منهج النظر الذي أتناول به شئون الحياة بما فيها من علوم وصناعات ونظم للحكم والاقتصاد والتعليم الخ ، وبين أن أظل مصريا عربيا ، بما يستلزمه هذا الانتماء من نواح في العقيدة وأسلوب العيش ، مما قد يبدو من الظاهر أنه يتناقض مع ما يقتضيه المنهج الجديد ؟

هنالك من صفوة مثقفينا من رأيته يستخف بالمشكلة ، حتى ليزعم أنه لا إشكال ، فمن طبائع الأمور - هكذا رأيهم يقولون - أن يكون المصري مصريا وبحيا عصره بها ، كأنما المسألة في رأيهم تشبه حياة الكائنات الحية جميعا - من نبات وحيوان - حين يحافظ الكائن على طبيعة نوعه ، ثم يتكيف لظروف بيئته في وقت واحد ، فشجرة القطن - مثلا - لا تستطيع إلا أن تنتج قطنا مادامت البذرة التي انبثقت منها هي بذرة تنبت مثل هذه الشجرة ، ولكنها بالإضافة إلى ذلك قد تحاط بأحوال من المناخ والتربة تختلف قليلا أو كثيرا عما تحاط به زميلتها التي تنبت في أمريكا أو في الهند ، وعندئذ لابد لها من التكيف لظروفها ، ومن ثم فهي تنتج قطنا « مصريا » له خصائصه المميزة .

لكن الأمر في حياة الإنسان وثقافته مختلف ، لأن وجوده غير مقتصر على الوجود البيولوجي الصرف ، بل يضاف إليه عنده « وجهة نظر » يقيمها على مجموعة من « القيم » ، ومن هنا ينشأ إشكالنا : ففي ردوسنا مجموعة معينة من القيم كونت لنا وجهة نظر معينة ، ليست هي وجهة النظر التي من شأنها أن تنتج مثل ما أنتجه الغرب من علوم وما يترقب عليها ، فهل من سبيل إلى جمع هذين الطرفين في كيان واحد ؟ بمعنى أن يظل جانب من قيمنا ووجهة نظرنا كاف للحفاظ على هوية متميزة ، وفي الوقت نفسه نلبس لدنيانا منظارا كالذي لبسه الغربيون منذ نهضتهم ، فيكون لدينا بذلك شيء مما كسبوه دون أن

بضيق من شخصيتنا المتميزة شيء بمس صميمها وجوهرها ؟

المشكلة حقيقية وعويصة ، بشاركنا فيها كل أصحاب الحضارات القديمة ، ولا يشاركنا فيها أبناء الحضارة الغربية الراهنة ، فهؤلاء الغربيون لا يجدون أمامهم إلا حضارة واحدة وثقافة واحدة ، تطورت من أصولها اليونانية والرومانية حتى باتت على ما هي عليه ، فليس بين أيديهم قديم يصدم جديدا ، ولا جديد يصدم قديما ، وأما نحن من أبناء الحضارات القديمة فأمامنا حضارتان نريد الحفاظ عليهما معا ، فبالنسبة للأمة العربية وللصربون جزء منها - هنالك موروث في أيديها ورثته من السلف ، وهنالك في الوقت نفسه حضارة أخرى وثقافة أخرى تنبى عليها ، هي حضارة هذا العصر وثقافته ، ولا مندوحة لها - إذا أرادت لنفسها عيشا سريا في زمانها - عن أن تتشرب عصرها بحضارته وثقافته ، فإذا هي صانعة ؟ إنه لو كان الأساس مشتركا بين تراثها من جهة وما تراه في عصرها من جهة أخرى ، لما كان إشكال ، لأن أمرها عندئذ كان ليحىء شيئا بموقف الغربى في أوروبا وأمريكا ، إذ يرى بين يديه حضارة وثقافة هي نفسها الامتداد الطبيعي لما كان في تاريخه الماضى يونانا ورومانا ، فلا تناقض عنده بين ماض وحاضر .

لكن التباين قائم على أشده بين تراثنا من ناحية ، وما يحيط بنا من ثقافة عصرنا من ناحية أخرى ، فالاختلاف بينها ضارب إلى الأساس ، فثقافة أسلافنا المبثوثة في تراثهم ثقافة قوامها « مبادئ » تكتب لفظا على ورق الكتب ليلتقطها الأبناء والأحفاد ، فتكون هي « القيم » التي ينظمون سلوكهم على منوالها ، ويصوغون أذواقهم الجمالية على هذيلها ، وأما ثقافة العصر فقوامها « أجهزة » علمية تتخذ أدوات للبحث عن أسرار الطبيعة ، وتنتهى بالباحثين

إلى إنتاج « آلات » تقام الحياة العملية على استخدامها ، وإذا أرادت عبارة واحدة موجزة تحدد الفرق بين الثقافتين ، فقل إن ثقافة تراثنا هي ثقافة « أخلاق » وثقافة العصر ثقافة « علوم » ... وكلمة « الأخلاق » هنا مقصود بها معناها الواسع الذي هو الجانب السلوكي في تعامل الإنسان مع الإنسان ، وكذلك كلمة « العلوم » هنا مقصود بها أن تشمل ما يترتب على العلوم من أجهزة يستخدمها الإنسان في النقل والتبريد والقتال والتشقيف وشتى مناحي الحياة ، ثقافتنا الموروثة ثقافة مدارها « الكلمة » وثقافة عصرنا مدارها « الجهاز » ، بكل ما تستتبعه هاتان السمتان من نتائج بعيدة الآماد .

وما أكثر ما يقع فيه المثقف العربي من حرج يشده هنا ويجلبه هناك ، حتى لتأخذه من ذلك حيرة تشل قواه الخلاقة ، فبينما « الكلمة » للموروثة توحى إليه بشيء ، نجىء « الأجهزة » فتوحى إليه بنقيضه ، وبين النقيضين يقع فريسة سهلة ، أهي قليلة تلك الحالات التي نرى فيها رجال العلوم ... وأرجو التنبيه هنا إلى كلمة « علوم » كالعلمية والكيمياء وما إليها - أقبل إنها ليست قليلة تلك الحالات التي نرى فيها رجال « العلوم » هؤلاء ، علماء بمنهج العلم وهم في معاملهم ومراكز أبحاثهم وقاعات محاضراتهم ، حتى إذا ما أروا إلى منازلهم ليباشروا حياتهم الخاصة ، فتحوا صدورهم لأبشع ضروب الخرافة ، فاستقبلوها فرحين بها كما يفرح عابرو السبيل الذين لم يظفروا من العلم كثيرا أو قليلا ، لا بل إن رجال العلم هؤلاء ليصبحون أشد خطورة من عابري السبيل ، لأن الناس يستشهدون بهم وهم مطمئنون ، فإذا كان فلان حامل الدكتوراه في الكيمياء يقبل كذا وكذا ، أليكون هناك ما نطمئن النفس إلى صوابه أكثر منه ؟ .

التضاد جاد بين بعض الجوانب في ثقافتنا الموروثة ، وبعض الجوانب في

ثقافة عصرنا بعلمه وصناعاته وفنونه ونظمه ، والمشكلة تحتاج منا إلى إيمان
نظر لا يستخف بحجم الإشكال وخطورته ، وأزعم أنى منذ أواسط الستينيات
وإلى يومى هذا ، لم أذكر جهدا إلا بذلته ، فى أن أدلى بدلوى بين الدلاء
... كما يقولون - ابتغاء الاقتراب من حل مقبول .

٣

كنت فى معالجتي للمشكلة الخامس لحلها ، كمن يتحسس طريقه فى مدينة
مجهولة ، فيحاول السير من هذا الشارع مرة ومن ذلك مرة ، لعله آخر الأمر
يقع على سبيل تؤدي به إلى الغاية المنشودة ، التى هى أن نعتز على صيغة ثقافية
نعيش بمقتضاها فلا تعقد هويتنا ولا يفلت منا زماننا .

فكانت بين المحاولات محاولة بدأتها بوضع أصابعى على سمة بارزة تفصل
بين وجهتى النظر : وجهة النظر المستخلصة من تراثنا ، والأخرى للمستخلصة
من ثقافة الغرب فى مرحلته الراهنة ، وتلك السمة هى موقف الإنسان من
« الواقع » ، فهناك من الناس من يقلب عليهم الوقوف من الواقع عند
ظواهره المدروكة بالحواس ، وهى نظرة تؤدي بصاحبها إذا ما وصل فيها إلى
ذروتها تؤدي به إلى الموقف « العلمى » بما يميز المنهج العلمى من التزام الدقة فى
المشاهدة والتجارب التى تجري على الظاهرة للبحوث ، وهناك من الناس من
يقلقه أن يقف من الواقع عند ظواهره وكفى ، بل يريد أن يجاوز تلك الظواهر
إلى جوهر خبيء كامن وراءها ، فكأنما تلك الظواهر لا تزيد فى حقيقتها إلا
أن تكون « رموزا » تشير إلى أن وراءها سرا وعلى الراغب فى بلوغ الحق أن
يجاوزها ليكشف عن السر غطاءه ، وصاحب هذه النظرة إذا هو سار بها إلى
ذروتها ، كان « للتصوف » فى مجاهدته لرؤية الحق رؤية مباشرة بعد أن يزيح

عنه القناع ، لكن هاتين النظرتين : العلمية والصوفية ، قد تلتقيان في فرد واحد ، إذا استطاع أن يقسم حياته قسمين : أحدهما ينصرف به إلى دنياه ، والآخر يلتمس به الآخرة ، ولقد أسهبت القول في فصل سابق خصصته للحديث عن اجتماع العقل والوجدان معا في الثقافة العربية ، فبينت كيف أن تاريخ الثقافات يدلنا بما تركه لنا الأقدمون ، كيف غلبت النظرة العلمية على اليونان ... والغرب كله بعدهم - وغلبت النزعة الصوفية على الشرق الأقصى ، وأما الثقافة العربية فقد كان لها القدرة على أن تضم أولئك وهؤلاء في بناء متكامل ، ففيها النظر العلمي إلى أعلى ذراه ، وفيها الوجدان الصوفي إلى أعمق أغواره ، فكانت هذه الثقافة العربية بجناحيها وقفة ثالثة جمعت في بنائها بين الحسنيين .

لكن ذلك الجمع لم يتحقق لها إلا في عصور قوتها ، وأما إذا دب في أوصالها ضعف ، جنحت إلى جانب الوجدان على حساب الموقف العلمي .

في الفصل الذي عنوانه « الواقع وما وراء الواقع » (راجع كتاب « ثقافتنا في مواجهة العصر ») جاء ما يأتي :

« ... إن أغلب الظن عندي هو أن أوضح سمة تميز العربي ، في ثقافته - وذلك حين يكون هذا العربي في عصور قوته - هو أنه يوازن في دقة وبراعة بين وجهي الحياة : فالواقع المحدود المحسوس مجال ، ولما وراءه مجال آخر ، بحيث لا يطغى أحد المجالين على الآخر ، بل يتكامل المجالان في حياة سوية متزنة ، وربما كان المعنى المقصود من الحديث الشريف ، بأن يعمل الإنسان لدنياه كأنه يعيش أبدا ، ولآخرفته كأنه يموت غدا ، هو وجوب مراعاته لهذا التوازن بين النظر إلى الواقع حين ينبغي أن يمحصر رؤيته فيه ، ثم النظر إلى ما

وراءه ، باعتبار الواقع في هذه الحالة رمزا يشير إلى ما هو أرفع وأسمى ،
فالواقع مهما كانت قيمته ، إنما هو جزئية عابرة نجيء ونمضي ، وأما ما يمكن
أن يشير إليه ، فنطلق أزل لا يتناوره الحدوث والفناء .

لكن هذا التوازن في الثقافة العربية الأصيلة ، بين الوقوف عند حقائق
الواقع حيناً ، ومجاورته إلى ما وراءه حيناً آخر ، بحسب طبيعة اللحظة التي
يحيها العربي وما يكتنفها من ظروف ، لا تتحقق على وجهها الأكمل إلا
حين تكون تلك الثقافة في مرحلة من القوة والعافية ؟ أما في مراحل الضعف
ـ وأحسب أننا اليوم نجتاز إحداها ، أو قل على أحسن الفروض ، أننا نجتاز
منها مرحلة مزيجاً من قوة وضعف ـ فعندئذ ترى العربي أميل إلى التركيز على
الجانب الوجداني من ثقافته .

الرأي الشائع فينا اليوم هو أن العقل بعلمه (وهو لب العصر الذي نعيش
فيه) عدو للوجدان ومشاعره ، ولما كانت الكثرة الكاثرة منا نصيرة للوجدان ،
فسحقا للعقل ومناهجه :

« ... إنه كانت المفاضلة بين رأس وقلب ، فلا تردد في اختيار القلب ،
وهل هي مصادفة أن تجد منا ألف شاعر كلما وجدت عالماً واحداً ؟ إنه لما
كثرت علوم الغرب ، وامتلات الدنيا بأجهزته ومكناته قلنا عنه إنه « مادي »
لعين ، وأما نحن ـ بما نسبح فيه من ملكوت الوجدان ـ « مروحانيون » أنقياء
وأصفياء ، كأنما العلم هو من وحي الشياطين ، وكأنما أجهزته ومكناته قد
ركبها الأبالهة . وحذار أن تذكر أمامهم أن العلم الذي يتجلى في هذه
الآلات هو « عقل » تجسد ، أو هو « روح » ظهرت فيها أبدعته ، ليصبح
ذلك العقل ـ أو الروح ـ مشهوداً بعد أن كان كامناً وخافياً ، شأن كل خالق

وخلقه ، حذار أن تقول شيئا كهذا ، لأن الروحانية في حياتهم يستحيل أن تتدلى إلى دنس الصفائح المعدنية تنشرها المصانع وتطويها طيارة أو سيارة أو ما شئت .. إن أغلب الناس حولنا هم أقرب إلى الغن بأن الحقيقة إنما ينطق بها البلهاء قبل أن ينطق بها العلماء ، (راجع « أزمة العقل في حياتنا » في كتاب « ثقافتنا في مواجهة العصر ») .

ذكاء العقل إذا توقد ، خشى الناس لعتة ، لأنه نافذ إلى الأعماق ، وهم يريدون أخذ الأمور « بالبركة » من أسطحها لا من أعماقها ، ولأن ذكاء العقل يتشكك قبل أن يستقر على عقيدة ، وهم يريدونها عقيدة خلصت من شوائب الشك والبحث ، وكثيرا ما تسممهم ينعثون مثل هذا الشك للتسائل المتقصى « خوضا » فيما ينبئ ألا يخاض فيه ، إن إعمال العقل - عند معظم الناس في بلادنا اليوم - مجلبة للشقاء لأن الحياة - عندهم - تسلم زمامها إلى الذين يقبلونها كما ترد إليهم ، عن عى وصمم ... » (الموضع المذكور من كتاب « ثقافتنا في مواجهة العصر ») .

في مثل هذه الحالة الرافضة للعقل وعلومه ومنطقه وحسابه ، يدهمنا عصرنا بثقافة تدور رحاها حول محور العلوم ودقة الحساب ، فلا خيار لنا إلا واحدا من بديلين : فإما عناد وإصرار على رفض العقل وعلومه فتدبل ونفنى ونصبح نهباً مباحاً لكل من أراد أن يغزو ويستعمر ، وإما يقظة نسترد بها ما هو في مقومات العربى إبان قوته ، وأعنى توازنا بين عقل ووجدان في بنيانه الثقافى ، وبذلك يسهل عليه أن يساير العصر بكل علومه وصناعاته وتقنياته ، ثم يضيف بعدا وجدانيا قد يتميز به دون أن يلحق به ضرر التخلف الحضارى .

« ... فتستطيع أن تقول عن عصرنا هذا أى شيء تريد ، لكنك لا بد

ناعته بأنه عصر علمى من الرأس إلى أخمص القدم ، ولا ينبغي عن العصر علميته هذه أن تراه يلجأ فى دنيا الأدب والفن إلى ضروب يتحلل فيها من روابط المنطق ، مستهدفاً بذلك أن يزيح عن ظهره صرامة العلم ومنطقه ، ولو لبضع ساعات ليستريح ، وإذا قلنا عن العصر إنه ذو طابع علمى ظاهر فى أدواته وآلاته ، وتقنياته ، فقد قلنا بالتالى إنه عصر يتركز على « الواقع » وحده وإلا فهل يترك عالم الضوء - مثلاً - ظاهرة الضوء لتنظر إلى ما وراءها ؟ هل نريد لعالم الطبيعة الذرية أن يفضى النظر عن الذرة التى هى موضوع بحثه ليبحث عن خفاء كامن خلفها ؟ لا ، فالعلم مربوط بالواقع بأوثق الروابط ، والعالم مشدود العنق إلى موضوع بحثه ، يصب عليه المشاهدة ويمر على التجارب ، ليستخرج خصائصه وتفاعلاته مع غيره ، ثم ليصوغ له القوانين آخر الأمر فى صورة رياضية ، ليتمكن الإنسان بعد ذلك من إلهام الظواهر الطبيعية ، بكل ما استطاع من شكائهم ، فيركبها ويوجهها كما يفعل مهرة الفرسان فى جيادهم .

فإذا شاء العربى أن يعاصر زمانه ، فلا مندوحة له عن العلم ، ثم العلم ، ثم لا ثم بعد العلم ، وإنما عنيت العلم بمعناه الطبيعى ، لا بالمعنى الذى يتصوره بعضنا « حفاظاً » لما ورد فى صحائف الأقدمين ، فلن تزداد عصرية لو رويت عن ظهر قلب ألف ألف بيت من الشعر ، لكنك تزداد عصرية لو شاركت فى العلم بالإلكترون وفى تسييره لخدمة الإنسان ، وكما أن الحياة بقفلة للنشاط المنتج ، ونعاس للراحة والأحلام ، فكذلك حياة الإنسان الثقافية : يقطتها فى دراسة العلم الطبيعى وتطبيقاته ، ونعاسها الحالم فى رحاب الأدب والفن « (راجع فصل « الواقع وما وراء الواقع » فى كتاب « ثقافتنا فى مواجهة العصر ») .

« ... ولو أمعنت النظر حولك في أحاديث الناس ومسالكهم ، لرأيت هذه الحقيقة ماثلة أمام عينيك ، لا ، بل إنك لتراها ملقاة أمامك على قارعة الطريق ، لا تطلب منك إمعانا للنظر ، وهي أننا لا نكاد نغفل عما وراء الواقع في حياتنا لحظة ، فذلك هو طابعنا الثقافي الأصيل للميز ، ولا عجب أن كنا نحن الأمة التي عن طريقها عرفت الدنيا رسالات السماء ، ومعنى ذلك أننا بحكم الوراثة الثقافية نفسها ، معدون أتم إعداد لإضافة الباطن الخفي إلى الظاهر البادي ، فإذا استطعنا - بالمشاركة في الحركة العلمية - أن نشارك عصرنا في هذا الظاهر البادي للبصر والسمع ، فما أيسر علينا بعدئذ أن نميز أنفسنا بنظرتنا الخاصة إلى ذلك الخفي الباطن » (الفصل المذكور) .

٤

ولو كانت النظرة العقلية ، التي جعلنا إضافتها إلى الحياة الوجدانية شرطا ليكون العربي أصيلا ومعاصرا معا ، أقول : لو أن تلك النظرة العقلية في كل مجال يتطلب رؤية موضوعية ، شيئا غريبا على الفكر العربي ، لكان مطلب الأصالة والمعاصرة عسير التحقيق ، لأنه مطلب مضاد للعربي وطريقة تكوينه الثقافي ، لكن ماذا نقول والنظرة العقلية هذه هي في صميم الرؤية العربية بصفة عامة ، والعربية الإسلامية بصفة خاصة ؟ .

لقد كانت للشاعر الفيلسوف محمد إقبال ، ملاحظة جديرة بالنظر ، أو ردها في كتابه « التجديد في الفكر الإسلامي » ، مؤداها أن محمدا - عليه الصلاة والسلام - كان لابد أن يكون خاتم الأنبياء ، وأن تكون رسالته آخر الرسالات ، لأنه جاء ليدعو إلى تحكيم « العقل » فيما يعرض للناس من

مشكلات ، وما دمت قد ركنت إلى العقل ، فلم تعد بحاجة إلى هداية سوى ما يملئ عليك من أحكام ، أليس العقل ... كما يقول الجاحظ - هو وكيل الله عند الإنسان ؟ (راجع للجاحظ رسالة « المعاش والمعاد ») وإنما سمى العقل « عقلاً » - كما يقول الجاحظ أيضاً - (في رسالة « كتان السر وحفظ اللسان ») « لأنه يزم اللسان ويحظر .. عن أن يمضي فرطاً في سبيل الجهل والخطأ والمضرة ، كما يعقل البعير ... » .

إنه إذا كان من أهم السمات التي تميز الوقفة العقلية من سواها ، تلك الحركة الاستدلالية التي يستقل بها الإنسان من المعلوم إلى معرفة ما كان مجهولاً ، وذلك التعميم الذي يجمع الجزئيات المتناثرة والمتشابهة في الوقت نفسه ، يجمعها معاً في حكم واحد يوحد بينها ، فذلك هو ما تتميز به العري القديم كلما تأمل أو نظر ، وكان من شأن تلك الوقفة أن استطاع ذلك العري رد الأشتات المتفرقة في جنبات الكون الفسيح إلى وحدة تضمها ضمة الفكر الواحد لفروعها ، أو ضمة العلة الواحدة لمعولاتها ، إنه وقد رأى العالم من حوله كثرة كثيرة من كائنات ، لم يهدأ حتى القس لها الرباط الذي يوحد بينها ، وحين رأى اللغة تجري على قواعد ، أطلقه ألا يجد هذه القواعد نفسها ما يعللها (وقرأ في هذا لابن جني كتاب « الخصائص ») ولما رأى أحكام الشرع قد تشعبت ، اجتهد في أن يقع لها على أسس عامة يجمعها في أصول قليلة مشتركة ، وهكذا طفق العري يرد الكثرة إلى وحدة تبرز ما فيها من تجانس ، وتميز المؤلف بين وحداتها من المختلف ، وبذلك استطاع أن يهيئ لنفسه سبيل « الفهم » - وما « فهم » شيء إلا رده إلى أصله ومبدئه الذي يفسره ... فوقف من العالم ، ومن حياته ، وقفة بصيرة واعية ، وهكذا أيضاً ينبغي للعري المعاصر أن يقف من عالمه ومن حياته ، إذا شاء أن يصل حاضره

بماضيه وصلا حيا نابضا (راجع فصل « قيم باقية من تراثنا » في كتاب « تجديد الفكر العربى ») .

لقد عرضت في كتاب « تجديد الفكر العربى » تحت عنوان « ياقوتة العقد للعلم والعلماء » بعض ما أورده صاحب العقد الفريد - ابن عبد ربه - عن تصويره للعلم ومكانة العالم . لأنه يقدم لنا في أجلى بيان ، برهانا على أن العربى المعاصر إذا ما أراد أن يضيف إلى حياته الوجدانية علوم العقل كذلك - لكن يستطيع بهذه الإضافة أن يندمج مع عصره في أهم اهتماماته ، فلن يجد نفسه غريبا على الروح العلمية ، وكل ما يطلب منه هو أن يستفيد في نفسه روح آياته ، وهاك بعض ما ورد في الفصل المذكور من كتاب « تجديد الفكر العربى » :

« ... قضيت ساعة مع كتاب الياقوتة (وهو أحد فصول « العقد الفريد ») الذى نخصص للمختارات التى قيلت في العلم والأدب ، وقد قصدت إلى هذا الاختيار عامدا ، في أيام نروج فيها للعلم وللنظرة العلمية ، وللحياة العلمية ، وللتخطيط العلمى ، وللإشادة بالقائمين على الحياة العلمية ، أقول إلى قد قصدت إلى هذا الاختيار عامدا ، لأعيش مع السلف ساعة ، أستمع إليهم في موضوع هو مشغلة اليوم ، لا من حيث مادة الموضوع نفسها ، ولكن من حيث القيم التى كانت تضبط عمل العاملين به ، فنحن إذ نقول ونعيد - فى إصرار وإلحاح ، وفى إيمان وعقيدة - إن جهودنا الثقافية اليوم ، ينبغى أن تسير بنا نحو ثقافة « عربية معاصرة » نحمل موضوعات العصر واهتماماته ، مصوغة فى قيم موروثة عن السلف ، لنحقق بها معاصرة وطابعا قوميا فى آن معا ، ونجمع خصوصية تاريخنا إلى عمومية الحياة العصرية المشتركة بين سائر الأقوام فى نتاج واحد ، نحن إذ نقول هذا ونعيده ، لا يحذر

بنا أن نترك القول عند هذا الحد من التجريد والشيوع ، بل لابد أن نصيف إليه محاولات في التطبيق ، وهامنا يتبين متى تكون تلك للمبادئ معقولة ومقبولة ، ومتى لا تكون ...

... .. أما بعد ، فإلى القارئ صورة عشتها مع كتاب الياقوتة من العقد الفريد ، وهو الكتاب (أى الياقوتة) الذى خصص - كما قلنا - للحديث فى العلم والأدب ، على أننى قصرت اهتمامى هذه المرة على العلم وحده ، ومع ذلك لم أتناول بضع صفحات ، تفاعلت بها مع المادة المقروءة أخذا وردا ، وقبولا ورفضاً .

يبدأ المؤلف - ابن عبد ربه - كتاب الياقوتة هذا ، يبدأ كما يبدأ سائر الكتب ، بما يسمه « فرشا » أى مقدمة يهدها لموضوعه ، وفى « الفرش » للياقوتة - وهو لا يزيد على صفحة ونصف صفحة - لمحات هى أنفذ اللامحات ، وقفت إزاءها متسائلا فى عجب وإعجاب : أنكون هذه هى الأصول والمبادئ عند أسلافنا ، ثم نجد بيننا اليوم من يعد مثل هذا الحديث خروجاً يكاد يبلغ عندهم حد الإلحاد والكفر ؟ وأعنى هنا بصفة خاصة ذلك للبدأ الذى يوجزه ابن عبد ربه ليكون أساسا لكل معرفة علمية ، ألا وهو أن تبدأ المعرفة الحواس ، ثم تتدرج من هذه البداية الضرورية بحيث تنتقل من المحسوس إلى التصور الذهني ، ومن التصورات الذهنية وما يربط بينها ، يكون ما نسميه فكرا ، فإذا ما ترويت فى مضمون هذا الفكر ، وجدته مثبرا للإرادة ، ومادامت الإرادة استثيرت ، فلا بد عندئذ من الأخذ بأسباب العمل .

إننى أوجه الدعوة إلى قارئى ألا يتعجل ، وأن يقف هنا لحظة ، ليشبع

وليرتوى بهذا المبدأ للنهجي ، وهأنذا أعيد أمامه أركانه الأساسية : لا معرفة بما يصح أن يسمى علما إلا إذا بدأت بتجربة الحواس ، أي بضرورة أن ترى بالعين شيئا ، وأن تسمع بالأذن شيئا ، وبعبارة أخرى ، فإن العلم لا ينبثق من باطن الإنسان ، كما تندفع حمم البركان من جوف الأرض ، بل هو يهيء إلى الإنسان من خارجه ، من الدنيا التي حوله ، عن طريق الحواس ، وإذا أنت قد شبت من هذا المبدأ وارثوت ، رفضت بعد ذلك القبروع في عقر الدار تستنزل رحمة العلم من السماء ، وأخذت تسعى في دنيا الشهادة ، وفي معامل التجربة والاختبار .

هذه واحدة ، والأخرى أنك بعد أن تبني لنفسك بناء فكريا من حصيلة المحسوسات هذه ، كان المقياس الذي تقاس به سلامة البناء ، هو مدى استطاعتك تحويله إلى إرادة تريد وإلى عمل يعمل ، وأكررها مرة أخرى : المعرفة العلمية هي في صميمها مخططات لأعمال ، وليست هي بناءات تبنى في الدهن ليتأملها الإنسان ، ثم يأوى إلى مخدعه ليستريح ... » (راجع الفصل كاملا في كتاب « تجديد الفكر العربي ») .



لست أشك لحظة في أن أولى المشكلات في حياتنا الثقافية ، والتي من تلك الحياة بمثابة قطب الرحي ، هي محاولة الكشف عن صيغة حياتنا الفكرية والعملية ، تجمع لنا في طيها طرفين ، إذ نحافظ لنا على خصائصنا العربية الأصيلة ، وفي الوقت نفسه تفتح لنا الأبواب على مصاريعها ، لتستقبل في رحابة صدر - أسس الحضارة العصرية ، كما يحياها اليوم روادها .

وفي فصل عنوانه « التوفيق بين ثقافتين » (في كتاب ثقافتنا في مواجهة العصر) عرضت محاولة على شيء من التفصيل للطريقة التي يمكن أن نخرج بها صيغة تؤدي لنا ما يوجد حلاً للمشكلة كما عرضناها لتونا ، ولقد أسلفت القول في الفقرة السالفة بأنني خلال الأعوام التي شغلت فيها بتلك المشكلة ... مشكلة الأصالة والمعاصرة ... قد تناولت الموضوع من زوايا مختلفة لعلى أقع على الاتجاه الصحيح ، كمن ضل طريقه في مدينة مجهولة ، فأخذ يحرب أحد الطرق مرة ، وسواه من الطرق مرة ثانية لمرّة ثالثة ، وفي الفقرة السابقة عرضت إحدى تلك المحاولات ، وهي محاولة للمعالجة من زاوية العلاقة في الرؤية الثقافية بين الارتكاز على ما هو « واقع » والارتكاز على « ما وراء الواقع » وإمكان الجمع بين الركيزتين في نظرتنا الجديدة ، فنجمع بذلك في لوحة واحدة نشاط العقل في ميدان العلوم ، وفاعلية الوجدان في ميادين الدين والفن والأدب ، وبهذا يمكن الجمع بين ما هو أصيل في تراثنا وما هو معاصر .

وهأنذا في هذه الفقرة من الحديث ، أعرض محاولة أخرى أجريتها من زاوية أخرى ، هي التي عنوانتها « التوفيق بين ثقافتين » ، جاء فيها :

... إن الموقف الحضاري للأمة العربية اليوم ، يتركز في سؤالين ، لو أحسنا الإجابة عنهما ، تبدت لنا حقيقة ذلك الموقف جليلة لا يشوبها غموض ، السؤال الأول هو : ما هي أهم العناصر التي نعنيها حين نتحدث عن « الشخصية العربية الأصلية » ؟ وأما السؤال الثاني فهو : ما هي أهم العناصر التي تتألف منها بنية الثقافة العصرية ؟ فبعد الإجابة عن هذين السؤالين تكون أمامنا صورتان ، وقد يسهل علينا بعد ذلك أن نلتمس السبيل إلى خلق المركب الواحد ، الذي يضم ما يمكن ضمه من أجزاء الصورتين ،

دون أن تضيع من أيها صفة جوهرية فيتبنى بذلك وجودها .

ولنبدا لسؤالنا الأول : من نحن على الأصالة ؟ ما هي مقوماتنا التي إذا تحققت في فرد أو في مجموع ، قلنا عنه إنه عربي أصيل من الناحية الثقافية ؟ ... وأول ما يرد إلى خاطري من الخصائص المميزة للوقفة العربية ، عقيدة راسخة عند العربي بمستويين من الوجود ، بحيث يستحيل عليه أن يخلط بينها في التصور : فهناك الذات الإلهية الخالقة ، ثم هنالك عالم الكائنات المخلوقة لتلك الذات ، وبين هذه الكائنات المخلوقة كائن أراد خالقه أن يتميز ليحمل إلى الدنيا أمانة أوثمن على حملها ونشرها ، وذلك هو الإنسان ، وفي هذا الإطار العام تتحدد وجهة النظر العربية الأصيلة ، ومن هذا الأصل الأول تتفرع فروع .

منها أن الإنسان كائن مخلوق ، بمعنى أنه مكلف بأن يحقق في سلوكه قيمة أخلاقية محددة معينة ، أملت عليه ولم تكن من اختياره ، فليس من حقه أن ينسخ بعضها ، وأن يضيف إليها ما يناقضها ، ولما كان هذا التكليف الأخلاقي لا يكتمل معناه إلا إذا كان الفرد الإنساني مسئولاً عما يفعل ، فإن هذه المسئولية الأخلاقية بالنسبة إلى كل فرد على حدة ، تصبح أمراً لا مفر منه ، فلا يجوز أن ... يحملها فرد من فرد آخر ، قد تجد في الثقافات الأخرى أنماطاً أخرى ، بل إن في عصرنا هذا نمطين آخرين لا يلتزمان مع الوقفة العربية التي ذكرناها ، أحدهما يقول إن القوانين الأخلاقية كغيرها من القوانين ، هي وليدة الحياة الواقعة ؛ لما قد ثبت على التاريخ أنه نافع ، جعلناه قانوناً خلقياً ننظم به سلوكنا ، وما قد تبين على التاريخ أنه ضار ، حذفناه من قائمة الأعمال المقبولة ، ولما كان النفع والضرر يتغيران بتغير الظروف ، وجب علينا أن ننظر إلى مبادئ الأخلاق على أنها نسبية لا مطلقة ، بحيث نكون على

استعداد لأن نغير منها ما لا بد من تغييره ، لئلا يقف عقبة في سبيل التقدم مع ما يقتضيه الزمن وحضارته .

ذلك أحد النمطين الآخرين ، وأما النمط الآخر فيقول أصحابه إن المسألة هنا ليست مرهونة بتقدم أو تأخر في طريق الحضارة ، لكنها مسألة الإنسان وحريته المطلقة في أن يتخذ لنفسه ما شاء من قرار ، بشرط أن يكون مسئولاً عن قراره ذلك ، فليس هنالك أحد فوقه أو إلى جانبه يمل عليه ما يجب وما يجوز ، بل هو البادئ بقراره بدءاً غير مسبوق بمبدأ صاغه سواء .

وواضح أن الوقفة العربية الأصيلة مختلفة عن كلا النمطين من حيث المبدأ والأساس ، حتى وإن اتفقت معها في النتيجة ، فهي مختلفة عن النمط الأول الذي يجعل للمول في السلوك الإنساني الصحيح على التجارب ، على حين أن الوقفة العربية تفرض أسبقية المبدأ الخلقى على التجارب ، فالصواب صواب والخطأ خطأ ، بغض النظر عن النجاح أو الفشل في تجارب الحياة العملية ، وليست حدود الصواب والخطأ من صنع الإنسان ، ولكنها حدود شاءها الله للإنسان .

والوقفة العربية مختلفة عن النمط الثانى كذلك ، الذى يجعل القرار الإنسانى غير مسبوق بمعيار ، وذلك لأن وجهة النظر العربية - كما ذكرنا - تفترض أسبقية للمعيار الذى يقاس به القرار فى صوابه أو خطئه ، وسؤالنا - فى حدود هذه النقطة الأولى الخاصة بفلسفة الأخلاق من وجهة النظر العربية فى مقابل وجهات النظر الأخرى القائمة فى عصرنا - سؤالنا هو : هل يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان عربياً يحمل وجهة النظر العربية ، وأن يكون فى الوقت نفسه معاصراً يحمل إحدى وجهات النظر عند المعاصرين ؟ لست أدعى بأن مسافة الاختلاف

بين الجانبين هنة هينة بحيث يمكن رآبها في سهولة ، ولكنها على كل حال مشكلة
تستحق منا النظر الطويل والعميق ، لأننا لو أمسكنا بالقيم الثابتة الموضوعة لنا ،
تعرضنا لخطر الجمود ، ولو سبحنا أحرارا مع تيار الزمن وتغيراته ، تعرضنا
لالتحلال الشخصية والتحللها ، وغاية ما أستطيع قوله في هذا الصدد ، هو أن
قيمنا الأخلاقية الموروثة ، فيها من السعة ما يمكننا من التصرف في إطارها بدرجة
من الحرية تكفي للحركة مع سرعة الإيقاع في عصرنا

ومن مميزات الثقافة العربية كذلك ، تلك الرغبة الشديدة عند الإنسان في
أن يتسامى على دنيا الحوادث المتغيرة ، ليأذا بما هو ثابت ودائم ، إن كل ما في
الأرض والسماء فان وزائل ، متغير أبداً متحول أبداً ، فقيم الفلسف به وهو
عاجز عن التفاسف بذاته ؟ أليس ثمة مرفأ بمأمن من أعاصير الفناء والصيرورة
والتغير الدائب من حال إلى حال ، لنحتسى بمثل هذا المرفأ فنسلم ؟ نعم ،
هنالك مثل هذا المرفأ الآمن فنستطيع أن نلتمسه حتى ونحن لم نزل أحياء في هذه
الحياة الدنيا ، ألا وهو الذات الباطنية التي بها تكون هويتنا ، هو « الأنا » التي
تظل قائمة صامدة مها حدث من التحول لما حولها ، وهنالك مثل هذا المرفأ بمعنى
آخر ، وهو مرفأ الحياة الآخرة ، التي هي غاية منشودة خلال كل نشاط نشط به
في هذه الحياة الدنيا .

هذا هو العربي نظرتة ، ينشد الخلود برغم الظواهر الزائلة ، يريد أن يقهر
الزمن وأن يقهر الموت ، أما الزمن المتقلب بأحداثه ، فهو يقهره بالخروج منه إلى
مالبس زمنية بطبيعته ، فيلجأ إلى ذاته التي هي كائن لازمني ، كما يأمل في حياة
آخرة لا تخضع هي الأخرى لعوامل الزمن ، ولو كانت الحقيقة كل الحقيقة هي
هذه التغيرات المتبدلات الفاتيات الزائلات ، التي نراها في الأشياء الهيطة بنا ،
لكان الكون - من وجهة نظر العربي - عبثاً في عبث .

ولست هذه النظرة هي ما يأخذ به عصرنا الحاضر ، فتكاد المذاهب الفلسفية المعاصرة كلها ، تجمع على تحليل كل شيء إلى ظواهره المتغيرة ، دون أن تزعم وجوداً لأي كائن ثابت وراء تلك الظواهر ، ... بما في ذلك الإنسان نفسه ، فالكائن البشري بدوره ليس إلا مجموعة ظواهر يراها فيه الآخرون ، أو يحسها هو في باطنه ، دون أن يكون وراء هذه الظواهر المتدفقة ذات ثابتة تدوم على الزمن ، بل قل هذا نفسه في الوجود كله جملة واحدة ، لما هذا الكون إلا خضم من ظواهر ، ماتتلك متصلة بعضها ببعض أو منفصلة ، دون أن يكون وراءها شيء .

مثل هذه النظرة إلى العالم ، إنما تهجم ملحقة بالنظرة العلمية الصارمة التي هي من خصائص عصرنا ، فسؤالنا هذه المرة هو هذا : كيف ألترم النظرة العلمية الصارمة لأساطير عصرى ، وأن أظل مع ذلك تواقفاً إلى غيب وراء الشهادة ، يتحقق لى فيه الخلود والدوام ، لأظل محتفظاً بهذه السمة العربية في نظرتى ؟ ومرة أخرى أقول : إننى لا أدعى أن مشكلة التوفيق هنا هي من الهنات الهيئات ، بل هي ... كزميلتها السابقة ... مشكلة تتطلب منا التفكير الطويل والعميق ، وإنى لأرجح أن يكون الحل فى أن نعيش فى عالمن يتكاملان ولا يتعارضان ، بشرط ألا نسمع لأحدهما أن يتدخل فى مجال الآخر : فى أحدهما نعيش حياتنا العلمية بكل ماتقتضيه ، ولكتنا بدل أن نقول إن هذه الحياة العلمية حسناً فى دنيانا ، يجب أن نقول إن إلى جانب هذه الحياة العلمية حياة أخرى ، فيها الأمانى ، وفيها المثل العليا ، وفيها الرفاه والملاذ ، فإذا كنت فى الساعات العلمية من حياتى أحصر النظر فى الظواهر وحدها ، لأستخرج قوائينها برغم تغير تلك الظواهر ، أما فى الساعات الوجدانية من حياتى فإنى أخلع عن نفسى عباءة العلم ، وأسلم نفسى للتمنى والرجاء ، وبغير هذا الفصل

الحاد بين العالمين ، يستحيل علينا التوفيق بين علمية العصر وصوفية الأصل للوروث .

لقد ذكرنا فيما أسلفناه جانبين من طبيعة العربي الأصيل في وقفته الثقافية ، مقرونتين بما نراه منها في الغرب المعاصر ، هما : جانب الفلسفة الأخلاقية ، وجانب النظرة إلى طبيعة الكون والإنسان ، وليس هذان الجانبان هما كل ما هنالك من جوانب ، نريد أن نحللها في حياة العربي في أصالته ، كما نحللها في حياة الغرب المعاصر ، لنرى كيف يمكن - أو لا يمكن - اللقاء (راجع فصل « التوفيق بين ثقافتين » في كتاب « ثقافتنا في مواجهة العصر ») .

٩

منذ شغلت بالتفكير في صيغة تجمع في كيانها الواحد قيم تراثنا الأساسية ، وقيم العصر الراهن بعلومه وتقنياته وصناعته ونظمه ، وجهت قراءتي وجهة تمكّني من الرؤية الجديدة التي نشدتها ، فأقرأ ما أقرؤه من تراثنا ، وما أقرؤه من فكر الغرب وأدبه ، قراءة أبحث فيها عن نقط اللقاء ما كان لهذا اللقاء من سبيل ، وماذا أعني بلقاء الرافدين في نهرواحد ؟ أعني أن أقرأ موروثنا من زاوية عصرنا فأجد له معنى ذا دلالة حيوية ، ثم أقرأ عصرنا فأجد مطابقا لما كان يمكن لأسلافنا أن يقولوه ، وليس التقاء كهذا ممكنا في كل الحالات - بالطبع - وإذا ن فقد كان هدف في الاختيار وطريقة الفهم هو البحث عن المواضيع التي يمكن استئثارها .

فهناك فيما خلفه لنا السلف كتابات لا تكاد نحصيها عما وراء الواقع ، لكن شطرا كبيرا من تلك الكتابات تقرأ فلا تدري ماذا عسى المعاصرين أن يصنعوا به ، لكنك إلى جانب هذا ، قد تقع هنا وهناك على درر فكرية مما يمكن نقلها

بمذاخيرها إلى حياتنا اليوم ، فإذا هي دستور صالح للعمل به مع كل مافي عصرنا من سمات ، وفي مثل هذه ، إذا ما أمثلأت شرايين حياتنا بجوانب كهذه من تراثنا ، فسواء قلت عن حياتنا صندئذ إنها أمانة على تاريخها وهويتها الأصلية ، أو قلت إنها سائرت عصرها ، فالمعنيان هنا مترادفان لأنها متلاقيان متطابقان .

من هذا القبيل ما وجدته عند الإمام الغزالي في كتاب صغير له عن أسماء الله الحسنى ، من أنها في حقيقتها « صفات » تكون مطلقة بلا حدود بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى ، وتكون هي نفسها منقوصة محدودة بالنسبة إلى الإنسان ، ولكنها صفات .. إذا اتخذ منها الإنسان هاديا يهديه سواء السبيل في مسالك حياته ، تدرجت به نحو الكمال .

بعبارة أخرى أسماء الله الحسنى تمثل منظومة من « القيم » لعلها لو وجدت المفكر القادر على ترتيبها في بناء نسقي واحد - وليس في علمي أن أحدا من فقهاء المسلمين حاول هذه المحاولة - بمعنى أن يقام منها بناء هرمي يوضع فيه ما هو أعم في معناه فوق ما هو أخص . إلى أن نصل بهذا التدرج الصاعد إلى الصفة التي هي أكثرها تعمما . فيمكن القول عندئذ عن ذلك البناء النسقي إنه خريطة للأخلاق الإسلامية ، تنبع كلها من الذروة ، فليس كل ما نريده هو شرح تلك الأسماء شرحا يبين لكل اسم معناه ، ثم يتركها مفرقة - ذلك بالطبع تنوير مطلوب - لكن الهدف الأخلاق يتحقق بطريقة أفضل لو أننا أدركنا ما بين المعاني من علاقات تتداخل بها بعض في بعض من حيث درجات التعميم والتخصيص ، لأن مثل هذا البنيان المترابط يؤدي بمن يتشر به في سلوكه العمل ، إلى أن يكون هو بدوره موحدا في رؤيته ووجهة نظره ، توحيدها ينقله من الغرق الذي يعاني منه إنسان عصرنا ، وإلى لأخشى - في هذه المناسبة - أن يذهب الفطن بقارئ إلى أن مائدعو إليه من ترتيب نسقي لأسماء الله الحسنى هو

بدعة ، وإلا لحاولها فقهاء السلف ، فأقول إنهم حاولوا ولكنهم اكتفوا بخطوة واحدة على الطريق . وهى أنهم استخرجوا من تلك الأسماء عددا قليلا - أظنه بلغ سبعة عند بعضهم وتسعة عند آخرين - قالوا عنها إنها هى الأساس الذى تنبثق منه بقيه الأسماء .

قارن بين حالتنا القائمة حين نحفظ - حتى ونحن صغار فى المدارس - هذه الأسماء عن ظهر قلب ، ونرددها فى حياتنا اليومية بغير انقطاع ، دون أن نتنبه إلى كونها صفات أخلاقية تصف الله تعالى بمعانيها المطلقة ، ثم تطالب الإنسان بأن يتصف بها بما استطاع من درجة ، فعندئذ نعلم أن كل صفة منها هى بمثابة إيمان دينى وتوجيه إلهى لطريقة الحياة كيف تكون . وإذن فالعلم والإرادة والإبداع والرحمة وغيرها ، أهداف للحياة كما يأمر بها الإسلام ، وإلى لعل يقين من أن دستورنا الأخلاقى كما يتمثل فى الأسماء الحسنى ، غرق كل صفة يتطلبها عصرنا وغير عصرنا من سائر العصور .

ولنأخذ اسم « الحى » مثلا نسوقه لنبين به كيف يمكن أن يتسع له الفهم ليصبح نورا يهدينا هداية عملية ، وبعد أن نفرغ مما نريد قوله فى صفة « الحياة » على خريطة الأخلاق الإسلامية كما كان ينبغى لها أن تكون ، سأعقب بعرض صفة رئيسية من الصفات المميزة لعصرنا وهى صفة « التقدم » ليرى القارئ مثلا مجسدا لما أعنيه ، عندما أقول إننى ألتس بين تراثنا ومقتضيات عصرنا نقاط للالتقاء .

فصفة « الحياة » ، المتمثلة فى اسم الله تعالى « الحى » - لها صدارة بين مجموعة الصفات المتمثلة فى الأسماء الحسنى ، وليست هى الصدارة التى تشير إلى مجرد الأولوية فى الترتيب العددي ، بل صدارة تتضمن كذلك أسبقية

منطقية . إذ منها تتفرع سائر الصفات (وأشار إلى ذلك الفقهاء ومنهم الغزالي في كتابه الذي أشرت إليه : المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى) - راجع شرح الزبيدي لكتاب « إحياء علوم الدين » .

لماذا نعى « بالحياة » حين ندهو الإنسان إلى أخذ نصيبه منها فيكون « حيا » ؟ المقصود بالحياة هنا جانبان أساسيان ، هما : « الإدراك » و « الفعل » . فلإنسان حياة بقدر ما لديه من إدراك ومن فعل . إنه قد يتنفس ويتغذى ويتناسل . ومع ذلك كله لا يعد « حيا » بهذا المعنى للمقصود ، فشرط للمعنى المقصود أن يكون على « وعى » كامل بما يدور حوله وبما تعتلج به نفسه ، ثم لا يقف أمام إدراكه هذا ووعيه موقفا سلبيا ، لأنه لو أدرك كل ما حوله ووعاه ، ثم لبث ساكنا إزاءه لما تغيرت الدنيا ، على يديه ، بل لابد أن يكون « فاعلا » نشيطا متجعا مشاركا في دفع تيار الحياة بحياته ، وإلى أين يدفعه ؟ يدفعه إلى حيث تسمو وترتقى ، فالواقف على جانب الطريق ينظر إلى ركب الحياة ولا يسهم في دفعه ، ليس حيا ، والذي يحاول الرجوع بتيار الحياة إلى وراء ليعود به إلى حيث بدأ ، ليس حيا ، بمعنى الحياة الإيجابي الذي أسلفناه ، السلى يقود ولا يقاد ، ويكون متبوعا لا تابعا ، مادامت « الحياة » بحكم تعريفها السابق خلقا وإبداعا وابتكارا وإضافة للجديد .

كان العربى من الأولين « حيا » لأنه ما انفك بانيا في كل مجال : بانيا في مجال الفكر وفى مجال الحرب وفى مجال السياسة ، ولأنه كان تام الإدراك لدنياء ، وشديد الفاعلية فيما حوله ، والإدراك والفعل ، كما أسلفنا - هما عصب الحياة بالمعنى للمقصود ، فإذا رأيت العربى من المتأخرين - وأهلى العرب فى حالتهم الراهنة - إذا رأته سطوحيا تحت وطأة المستعمرين ، يتقاد لإمامتهم ولا يقود ، ويأخذ من حضارتهم ولا يعطى ، فاعلم أنه قد فقد من نفسه قيمة عليا من

قيمه ، ولو استردها لاسترد عرويته بها ، إن العربى لا يكون عربيا لمجرد تكراره لهذه اللفظة ملايين المرات ، إنما يكون العربى عربيا حين يتشرب القيم العربيه الأصيلة ، وأولها صفة « الحياة » بالمعنى الذى قدمناه (راجع فصل « الواقع وما وراء الواقع » فى كتاب « ثقافتنا فى مواجهة العصر ») .

والآن فلنتقل إلى فكرة « التقدم » التى تعد من أهم المعالى المعاصرة لتحريك لعجلات السير ، وفى فصل بعنوان « لمسات من روح العصر » (فى كتاب « ثقافتنا فى مواجهة العصر » عرضت لأربعة مفاهيم لها تأثير عميق فى حياة المعاصرين فى الغرب هى « التقدم » و « المبادئ » و « التغيير » و « الفردية » . وقد اخترت هذه الأفكار الأربعة لأوضح أبعادها فى الفكر المعاصر ، زاعما أن معظم القراء عندنا يملكون على هذه الأسماء وكأنهم يملكون على مفردات لغوية وقفت بمعانيها عند ما تحدده القواميس لها ، مع أنها قد اكتسبت بالاستعمال على أقلام أعلام المفكرين فى عصرنا أعماقا لها دلالات قوية على روح العصر ، فأردت أن أطلع القارئ العربى على تلك الأبعاد ليرى روح عصره خلالها . وسأكتفى هنا بذكر ما أوردته عن فكرة « التقدم » لما بينها وبين صفة « الحياة » التى ألقيت عليها بعض الضوء منذ قليل . وذلك لورود اسم « الحى » اسماء لله تعالى ، وما ينبئ على ذلك من وجوب أن يصبح المعنى إحدى القيم الأخلاقية عند المسلم ، فمن يتشرب معنى « الحياة » كما أريد بها فى ذلك السياق ، ثم وجد نفسه يواجه العصر فى أحد مفاهيمه الرئيسيه ، وهو مفهوم « التقدم » وجد نفسه وكأنه يعيش فى داره وبين ذويه . وهاك ما أوردته فى الفصل المذكور : « ... أحسب ألا خلاف على أن فكرة « التقدم » هى من أبرز ما يميز العصر الحديث كله ، لثلاثة قرون مضين إلى يومنا . فلا أظنك مصادفا فى جموع الناس أحدا يرضى لنفسه أن يكون عدوا « للتقدم » فى شتى جوانب الحياه العقلية والمادية .

فهما يكن مذهبه الذى يدعو إليه ، فهو يزعم لنفسه وللناس أنه مذهب يعمل على تقدم الحضارة بكل فروعها ، وإلا لما دعا إليه .

إلى هنا والناس على إجماع ، فلنأخذ فى تحليل الفكرة لنرى كم منهم يظل صامداً فى دعوته إلى « التقدم » : إنك لكى تتقدم من حالة إلى حالة ، لا بد أن تعد الحالة الأولى متخلفة بالنسبة للحالة الثانية ، فالنقلة لا تكون تقدماً إلا إذا كان وراء ذلك فرض هو أنها نقلة مما هو أسوأ إلى ما هو أفضل ، لا بما هو حسن إلى ما هو حسن آخر ، فضلاً عن أن تكون نقلة من الأفضل إلى الأسوأ . ومعنى ذلك فى عبارة صريحة هو أن « الماضى » دائماً وفى كل الظروف ، أقل صلاحية من « الحاضر » ، ذلك أن زعمنا أن الحضارة « تقدم » وإلا فقدت هذه الكلمة معناها .

وها هنا نضع أصابعنا على ركيزة أولى ، لا محيص لنا عن قبولها إذا أردنا أن نشرب بروح عصرنا ، وهى أن نزيل عن الماضى كل ما نتوهم له من عصمة وكمال ، فلهما تكن وسائل الماضى الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرنا ، فإذا وجدت مكامراً يدعى بأنه عصرى الوقفة والنظر ، ثم وجدته فى الوقت نفسه يشتمى لوكرت الأيام راجعة ، بحيث يعود إلى الناس ما كان للأسلاف من رؤية وسلوك ، فاعلم أن سطحه الفكرى مناقض لأعماقه ، وأنه بعيد عن عصره بعد ما بين السطح والأعماق . وليس معنى هذا بتراً للماضى ، كلا ، فبغير الماضى لا تكون للحاضر هويته ، وإنما يعنى تطويراً له ، فالشباب لا ينسخ الطفولة نسخاً ، لكنه يطورها بحيث تغلظ هوية الشخص الواحد قائمة ، والرجولة لا تنسخ الشباب ، لكنها تطوره ليكون حاضر الإنسان امتداداً لماضيه ، امتداداً لا يكرر ذلك الماضى ، بل ينبثق منه كائناً جديداً ، يحمل من ماضيه بعض ملامحه . ويضيف إليها حاضره ملامح أخرى .

إذا آمنا « بالتقدم » إيماناً يجاوز نطقنا باللفظة صوتاً تفوه به الشفتان ، كانت
 النقلة الفكرية بعيدة بعداً فسيحاً ، لأننا عندئذ سنقلب الميزان فنجعل معيارنا هو
 المستقبل المرجو بعد أن كان الماضي الذى خلفناه وراء ظهورنا ، أى أن معيارنا
 بعدئذ لا يكون هو « المبدأ » بل « المنتهى » ، لا ما قد كان ، بل ما سوف
 يكون ، فلو سألنا عندئذ : ماذا ترى فى هذا السلوك المعين يسلكه الأفراد ، أو
 فى هذا التشريع المعين تسنه الدولة أو فى هذا الوضع أو ذاك من أوضاع الحضارة
 السائدة ، لم يكن جوابنا : انتظر حتى أقيسه إلى سلوك الآباء وتشريعهم
 وأوضاعهم الحضارية ، بل يكون الجواب : انتظر حتى أحسب النتائج المترتبة
 على هذه الأشياء ، فإذا وجدت النتائج مزيداً من علم ومن صحة ومن حرية
 الخ ، قبلت السلوك ، ورضيت بالتشريع ، وأقبلت على الأوضاع الحضارية
 الجديدة ، إن الممول عندئذ لا يكون : ماذا كان بالأمس ؟ بل يكون : ماذا
 سيكون غداً .

٧

وقد يحسن أن أنتم هذا الفصل بشيء مما ختمت به كتاب « تجديد الفكر
 العربى » ، وهو تصوير للإنسان فى درجة كماله ، ليرى القارئ أننى إذ ألح على
 أن يكون « العقل وأحكامه » - لا الهوى ونزواته - هو أساس البناء ، فإننى
 بتلك الدعوة لا أستهدف تيسير الالتقاء مع عصرنا الذى يسوده العلم فحسب ،
 بل كذلك - وفى الوقت نفسه - أعمل على إحياء تقليد عربى قديم .

المدار فى نموذج الإنسان الكامل عندهم (أعنى أسلافنا من العرب) هو أن
 يكون « عاقلاً » بالتعريف الفلسفى الدقيق لكلمة « عقل » ، فهى كلمة ما أبسر
 أن نقولها فى سياق الحديث ، ولكن ما أحسر أن نجد لها التحديد المحكم ...
 وقد كان من الأفكار المألوفة عند المفكرين العرب ، فكرة جاءتهم من

اليونان الأقدمين مع الترجمة التي نقلوا بها تراث أولئك اليونان ، وهي أن يقاس كمال الشيء بأدائه للفعل الذى خلق من أجله ، فشجرة البرتقال كمالها ليس هو نفسه الكمال بالنسبة إلى شجرة الورد ، وكمال النمر أن يكون نمرًا ، وكمال القط أن يكون قطًا ، ولا يجوز أن يحاسب نوع بكمال نوع آخر ، وعلى هذا الأساس نفسه يكون كمال الإنسان مرهونا بجوهره ، وجوهره هو العقل فأفضل الناس هو أقدرهم على التزام أحكام العقل فيما يفعل وما يجتنب

وإن الناس ليتفاوتون في الطرق التي يسوسون بها حياتهم وفق حكمة العقل ، تفاوتًا ليس له نظير في أى نوع آخر ، لأن سائر ضروب الكائنات الحية تسير على قوانين طبائعها ، ليس لها في ذلك اختيار ، فلا فرق بين كربين نمر ونمر ، ولا بين قط وقط إذا ترك وطبيعته ، أما الإنسان ففي فطرته أن يختار ، ولذلك فمن واجبه أن يكون مسئولًا عن اختياره ، ومن هنا جاء التفاوت الفسيح بين إنسان وإنسان في مقدار احتكامه إلى العقل حين يختار ؟ ويذكر لنا ابن مسكويه (في كتابه « نهديب الأخلاق ») في هذا السياق حديثًا شريفًا : ليس شيء خيرا من ألف مثله إلا الإنسان ، كما يذكر كذلك هذا البيت من الشعر :

ولم أر أمثال الرجال تفاوتوا
إلى الجهد ، حتى عد ألف بواحد

على أننى أحب ألا أمضى بالحديث عند هذه النقطة ، دون أن أتبه القارئ إلى فكرة هامة ، لو أفلتت من أيدينا فقد أفلتت ركن ركين في بنية الفكر العربى ، ألا وهي أنهم - أعني أسلافنا من مفكرى العرب - لم يتصوروا قط أن يقتصر الإنسان على حكمة العقل ، دون أن يمدّها إلى فعل يؤديه بناء عليها ، فلا يكون العلم علما عندهم إلا إذا أعقبه العمل على أساسه ، ... ، فالقوة

العامة » - على تعبيرهم - التي تتمثل فيها لمحصلته من معارف وعلوم ، تكتلها « القوة العاملة » التي تتمثل في تنظيم أمور الحياة وترتيبها .

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نفهم ابن مسكويه حين يقول : « إن ما يخص به الإنسان من حيث هو إنسان ، وبه تتم إنسانيته ، وفضائله ، هو الأمور الإرادية » كما نفهمه كذلك حين يحدد الخير أنه « فعل » ما قصد به وجود الإنسان ، ويحدد الشر بأنه هو ما يعوق ذلك الفعل ، وتطبيقاً لهذه القاعدة ، لا يكون الخير أبداً فيمن « يتأمل » وهو ساكن ، بل لا يكون الخير أبداً فيمن يملأ رأسه بثقافات الأولين والآخرين ، ثم لا « فعل » بعد ذلك يؤديه على ضوء ما قد عرف ...

... وفي هذه العلاقة الوثيقة بين « العلم » و « العمل » عند المفكرين العرب ، نذكر الإمام الغزالي وكتابين له ، أراد بكل منهما أن يكون قسماً للآخر ، كأنما أراد أن يعلن بالأحياة على أي درجة من الكمال ، إلا إذا اجتمع فيها قسط من ذينك القسمين . وأما الكتابان اللذان أعنيهما فهما « معيار العلم » و « ميزان العمل » . ففي الكتاب الأول يضع للعلم حدوده ويقيم له الأسس التي تضمن له الصواب . وفي الكتاب الثاني يبين كيف يجب العمل وفق ذلك العلم .

ويرى الغزالي - كغيره من المفكرين العرب - أن صورة الإنسان الكامل لا تتحقق لنا إلا إذا حللنا النفس الإنسانية أولاً ، فتراه يهيب بالباحث أن يعرف نفسه - كأنه في ذلك سقراط - فيقول : اعرف نفسك يا إنسان تعرف ربك ، كما يروى في هذا السياق حديثاً شريفاً : « أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه » ، ثم يقرر لنا في السياق نفسه أن معرفة النفس ومعرفة الله أمران متلازمان ، « ومن

رحمة الله على عباده أن جمع في شخص الإنسان ... على صغر حجمه ... من
العجائب . ما يكاد يوصفه يوازي عجائب كل العالم حتى كأنه نسخة مختصرة
من هيئة العالم . ليتوصل الإنسان بالتفكير فيها إلى العلم بالله . . .

هكذا كان اتجاه أسلافنا في تصويرهم للإنسان الكامل أن يضعوا الزمام في
منطق العقل لمعرفة ظواهر الكون وباطن الإنسان ، فيكون ذلك مؤديا إلى معرفة
الله . فلو أننا اليوم أعدنا لأنفسنا الصبورة نفسها ، ألقينا أنفسنا في عصر العلم هذا
وكأننا صانعوه ، لأضرب بين أهله (اقرأ الفصل العاشر من كتاب تجديد الفكر
العربي) .

الفصل المباشر

مصرى يكتب عن مصر

١

في أوائل عام ١٩٥٦ تلقيت عرضاً من دار كبرى للنشر في الولايات المتحدة الأمريكية ، يعرض على أن أكتب كتاباً متوسط الحجم عن مصر ، يصور لقارئه أهم ما يتعلق بمصر في ماضيها وحاضرها ، لما لبثت بعد ذلك يوماً واحداً حتى انكسبت انكباً في جمع المادة المطلوبة لأصوغها في كتاب ، وأذكر أني إذ أنجلت في الكتابة ، شعرت شعور العاشق ينظم قصيدة يتغزل بها في الحبيبة ، دون أن يسمح لعاطفته - على شدتها - أن تجرفه فينحرف عن الحقيقة الواقعة كما يقررها التاريخ وتقرها المشاهدة العلمية ، وحسب تلك العاطفة أن تكون صادقة ، فلا يضير الحقيقة الواقعة أن ينظر إليها الرائي بعين مفتونة بجمالها وجلالها معاً .

فرغت من كتابة الكتاب في نحو ستة أشهر ، وجعلت عنوانه « أرض مصر وأهلها » ، ورسمت به صورة مشرقة عن هذا البلد الخالد ، ملتزماً علمية الحقائق المعروضة ودقتها في كل كلمة أوردتها في سياق الحديث . ولكن ما حيلني إذا كانت الحقائق التي لا ينكرها إلا جاحد ظلوم تشع الضياء الباهر كما تشعه شمس الضحى ؟ وما حيلني إذا كان للمصرى - إذا ما أنصفت في تصويره ظاهراً وباطناً - وجدته يحمل في سلوكه البادى حكمة الخبير ، كما يكن في عمقه الخافي نخبة الله ونقاء الضمير ؟ .

لقد وقع الغرب في مغالطة كبرى ، وكان ذلك على أيدي مؤرخيه ، عندما ابتكروا له قسمة التاريخ ثلاثة أقسام : قديم ووسيط وحديث ، فظن أن هذه الأقسام متساوية الطول والوزن ، ولما كان القسم الثالث هو ما يهتم الغربي بصفة عامة ، رأبته إذا ما أُرِخ للإنسان لخص القديم في بضع صفحات ، واكتفى من الوسيط بلمحات ، ثم أفاض القول في الحديث ، فإذا الصورة التي أمامه توهمه بأن الدنيا بأسرها إنما اجتمعت له في تاريخه الحديث ، وأما القديم الذي امتد عشرات القرون ، وشهد أكثر من عشرين حضارة (في تقدير آرنولد توينبي) فلا يرى منه في صفحاته القلائل إلا طفلا يجبر أو قزما وقف به الغر عند حد محدود .

فلكى أوقف القارئ العادي لكتابي « أرض مصر وأهلها » من هذه الضلالة ، صرخت في وجهه قائلا مامعناه : عندما كان شيكسبير في إنجلترا يكتب مسرحياته شعرا ، لم تكن أمريكا قد ولدت بعد ، مع أن شيكسبير يعدونه في تاريخ الأدب شاعرا من العصر الحديث ، وعندما كان الشاعر الروماني « أوفيد » يكتب شعره ، لم تكن الدنيا قد عرفت بعد شيئا اسمه « إنجلترا » ، وعندما كان الشاعر اليوناني هوميروس ينظم ملحمة الإلياذة ، كانت الأمة الرومانية كلها مازالت في جوف العدم ، وأما حين كان هوميروس ذلك ينظم ملحمة تلك ، فقد كانت مصر قد أمضت من تاريخها نحو أربعين قرنا تنشئ أدبا وشعرا وديانة .

لقد رسم ليوناردو دافنشي على شفق الجيوكوندا ابتسامة وقف عندها العالم كله - وما يزال يقف عندها - فتونا بسرها وسحرها وغموضها ، وكان الفنان المصري القديم قد انقضى على عهده تلك العشرات من القرون ، بعد أن نقش على حجر الجرانيت مثل تلك الابتسامة العميقة الدلالة على شفاء من خلد لهم

بفته ، وإنها لابتسامة تراها على كل تمثال مصرى قديم ، فترى فيها شيئا من
السخرية الهادئة بمن تغره الدنيا بحوادثها العابرة ليفوته التعلق بالخلود ، وهنا
أسمع لنفسى بأن أستطرد فى حديثى قائلا : إنه قد حدث لى أثناء زيارتى لمتحف
المتروبوليتان : بنيويورك فى ديسمبر من سنة ١٩٥٣ (ووصفت تلك الزيارة فى
كتاب «أيام فى أمريكا») ، أن بدأت الزيارة بالقسم المصرى ، وكان لابد لى أن
أفعل بحكم مصريتى من جهة ، وبحكم أنه أول الأقسام موقعا من المتحف ، من
جهة أخرى ، وسرت خلال الغرف العشر المفتوح بعضها على بعض فى تسلسل
واحد ، بخطوات وثيدة ونظرات فاحصة تتأمل العظمة فيها هو معروض أمامها ،
وعند تمثال صغير من الحجر الأسود أطلت الوقوف ، فهتف لى صوت من
الخلف قائلا : أيعجبك هذا التمثال ؟ ونظرت خلفى لأجد سيدة أمريكية عرفت
فيها بعد أنها فتاة وتقوم بتعليم الفن فى معاهده ، أجبت على سؤالها بكلمة
واحدة : بالطبع ، فعادت إلى الحديث قائلة : إننى لو رأيت هذا التمثال فى
كفة ، والفن المعاصر كله فى كفه ، وقيل لى : اختارى إحدى الكفتين ، لما
ترددت لحظة فى اختيار هذا التمثال الصغير الذى اجتمعت فيه روعة الفن النحتى
فى أبهى صورها .

تلك هى مصر التى طلب إلى كاتب مصرى أن يصورها فى كتاب متوسط
الحجم ، فلما أن فرغت فى سبتمبر من ١٩٥٦ من إعداد الكتاب بما يرضى عقل
العالم وقلب الأديب وضمير الوطنى المفتون بحب وطنه ، وهممت بإرسال
المخطوط إلى دار النشر فى نيويورك ، كانت المواصلات بيننا وبين أمريكا قد
اضطربت نتيجة للعدوان الثلاثى على مصر إبان تلك الفترة ، فأرسلت المخطوط
مع صديق مسافر ، حتى لايفوتنى موعد التسليم كما اتفقنا عليه .

ومضت ثلاثة أشهر أو نحوها ، ثم جاءنى خطاب من الناشر يحمل

اعتراضات على نقاط معينة مذكورة في الكتاب ، كان أهمها ما هو متصل بالاحتلال البريطاني ، وبالمشكلة العربية الإسرائيلية ، فأرسلت من فوري أطلب رد المخطوط وإلغاء الاتفاق ، فأنا المؤلف ، وأنا للمصري ، فلي في كتابي عن مصر الكلمة الأولى والكلمة الأخيرة ، فما كان من دار النشر - بعد بضعة أشهر - إلا أن ترسل إلى بالموافقة على نشر الكتاب ، وصدرت طبعته الأولى سنة ١٩٥٨ ، ولست أعزو النجاح الذي لقيه لشخصي ، بقدر ما أعزوه لمصر وبجدها اللامع وشعبها العظيم ، فليست المسألة تاريخاً طويلاً بعد بآلاف السنين ، وإلا لكانت القيمة كلها قيمة عديدة ، بل اللهم في الحديث عن المصري وبلده وتاريخه هو الجواهر الأصيل الذي عبر عن نفسه بالدين والعلم والصناعة والفن ، والسيادة بهذا كله على سائر الدنيا طيلة عشرات من القرون تلاحقت سطوعاً بعد سطوع كالشمس وضحاها والقمر إذا تلاها .

٢

نقرأ تاريخ الأقدمين الأولين ، فنقرأ عن الأكاديين ، والآراميين ، والحيثيين ، والآشوريين ، والبابليين ، والفينيقيين ، والمصريين ... ذهبوا جميعاً وبقي المصريون كما كانوا مصريين من أول الدهر ، فيما سجل التاريخ وقبل أن يسجل .

بقى المصريون من أول الدهر كما كانوا مصريين ، يربطون الرباط الوثيق بين الأرض والسماء ، بين الحياة وما بعد الحياة ، ورفعوا لذلك رمزا تاطقا في مسلاتهم وأبراجهم ومآذنهم ، مسلات الهياكل ، وأبراج الكنائس ، ومآذن المساجد ، ارتفعت كلها لتشير إلى السماء ، وكأنها أصابع السبابة من الأيدي ، بسطت لتشهد أن لا إله إلا رب العالمين ، وهل كانت مصادفة شاردة من

مصادقات التاريخ ، أن قويت المسيحية في كنف الإسكندرية قبل أن تعبر البحر إلى أوروبا ، وأن اجتمع تراث الإسلام في حصى القاهرة بين جدران الأزهر الشريف ؟ إنها مصر ، بلد العقيدة الدينية نشأة ورعاية (راجع مقالة « المصريون ومرخلودهم » في كتابي « هذا العصر وثقافته ») .

... إن روح التدين التي تغلغلت في أحماق هذه الأمة منذ أقدم القدم ، قد نتج عنها نتيجة أعانتها على المخلود ، وهي جمع الإنسان الواحد بين أن يكون فردا وأن يكون في الوقت نفسه مواطنا ، وذلك لأن هاتين الصفتين ، قد تجتمعان معا في شخص واحد وقد لا تجتمعان ، لأن الإنسان الواحد قد يفرص إلى أذنيه في فرديته ، وكأنه في هذه الدنيا وحيدا لا يحاوره أحد سواه ، وكذلك قد تجد الإنسان الواحد الذي يفرص إلى أذنيه في خدمة الآخرين ، لينسى أنه بدوره فرد يجب أن يعيش ... ولقد اجتمع الجانبان معا في المصري لأنه يحمل في قلبه عقيدة دينية ، فهو بحكم عقيدته الدينية مسئول عما يفعل مسئولية فردية ، وبحكم هذه العقيدة نفسها أيضا هو مطالب ألا يعيش بمعزل عن الناس ، بدليل قيام الشعائر التي نحتم أن يجتمع العابدون في مكان واحد وهم جماعة ، ومن روح التدين العميقة العريقة عند المصري ، تعلم أن يجمع الجانبين في صدره بغير عناء ، فهو يشعر بأنه فرد مسئول ، وهو في الوقت نفسه يشعر أنه ملتزم بأتمته ... (راجع « المصريون ومرخلودهم » في كتاب « هذا العصر وثقافته ») .

خذ ما شئت مما تراه في حياتنا ، ولا ترى مثله في حياة الآخرين ، تجد فكرة الدوام ... أي فكرة المخلود ... الذي يعلو على اللحظة العابرة ، تجدها كامنة فيه ، قريبة إلى الظهور أحيانا ، عميقة الخفاء أحيانا ، فالدوام هو معيارنا في التغير الذي نقبله أو التغير الذي لا نقبله ، فما جاء على أطر حياتنا العميقة ، إضافة تفيد ولا ننصر ، قبلناه ، وأما ما جاء ليهدم لنا الأطر الأساسية ذاتها فهو مرفوض ،

وعندنا أن حرية الفكر وحرية الفنان ، وحرية الإنسان بصفة عامة ، مشروطة بالتزام الثوابت التي تدوم (راجع « ثقافة المصري وجدورها » في كتاب « هذا العصر وثقافته ») .

ولكى أدلل على صواب هذا الرأي ، طالبت نفسي بأمثلة تفصيلية من ثقافتنا تقوم برهاناً أو بياناً يوضح ما أجملته في الأسطر القليلة السابقة ، إن ثقافة الشعب المعين إنما تتجسد في معالم معينة ، فاخترت مجموعة من تلك المعالم ، راعيت فيها أن تكون متنوعة في طبيعتها ، متفاوتة في أزمانها من تاريخنا ، اخترت : القرية المصرية في طريقة تكوينها ، أبو الهول ، الأزهر ، أم كلثوم ، أحمد شوقي ، مولد السيد البدوي ، خان الخليلي ، ... وهو اختيار شبه عشوائي كما ترى ، وتناولت هذه الأمثلة بشيء من التحليل ، لعل أجد الأساس الواحد الذي تلتقي كلها عليه ، فيكون ذلك الأساس هو قطب الرchy من الثقافة المصرية :

ولنبداً حديثنا بالقرية المصرية وطريقة تكوينها . فأول ما يلفت النظر من ذلك هو تكتلها وتلاصق مبانيها . حتى لتبدو للقادم من بعيد كأنها كومة واحدة ، تنبثق من رأسها مثدنة ، أغلب طرقها مغلقة من أحد الطرفين ، وهي طرق تتخرج مع المباني فلا يراد لها أن تستقيم ، لأن القرية في حقيقتها الاجتماعية أسرة واحدة ، تجمد الدفء في الجوار ، وتجد العلمانية في أن يتعانق الكل في جسم واحد ، فلا بأس في أن تضيق الطرق وفي أن تنحني ليقترب أعضاء الأسرة بعضهم من بعض ، إن مثل هذه القرية لاتقبل الغريب إلا إذا انخرط في كيانها . إنها ترفض أن يدخلها دخيل يغير لها ركنها أساسياً من قواعد حياتها فيعكر عليها تلك الحياة وصفوها ، فدوام بقائها هو معيارها ، وكل تغير مقبول إذا جاء في إطار ذلك الإطار الدائم .

وأبو الفول - كسائر الآثار المصرية - يبنى العقل على أساس الفطرة ،
ليكسب الدوام ، إنه رأس إنسان بما يتضمنه من بصيرة واعية ، لكنه رأس
ركب على حقيقة فطرية ليكون لاصقا بالطبيعة ، وأعنى بها جسم الأسد ،
فها هنا كذلك جاء الرمز دالا على التمسك بالأساس الفطري الثابت ، حتى ولو
كان التعبير الطارئ هو عقل بإدراكه الواعي .

والأزهر تلتخص رسالته الحضارية الكبرى في أنه هو الذى جمع أشتات
التراث العربى عندما تعرض ذلك التراث للبعثرة والفتن ، على أيدي التتار ،
ولولا هذا الجمع الذى اضطلع به الأزهر ، لما كان بين أيدينا اليوم ما يسمى
بالتراث العربى ، ومرة أخرى نجد « الدوام » ومقاومة التفتت والفتن هدفا رئيسيا
تنتظم خطوات السير على هده .

وأم كلثوم التى ترسل الغناء وكأنها تقيم عبارة على عمد مكيئة ثابتة ، إنها
تسلك أرق العواطف في جو من الوقار المهيّب ، لا تكاد تفرق فيه بين قصيدة في
مدح النبي عليه السلام ، ونشيد وطني ، وقطعة غزلية بما يتبادلها العاشقون ، كل
ذلك في إطار الفن الغنائي عندها ، يتخذ الصورة التى تضمن له « الدوام » ،
وشئ كهذا يقال في شعر أحمد شوقي ، إنه يقول الشعر - كائنا ما كان
للموضوع - وكأنه يخاطب به الزمن غير المتقيد بأفراد من البشر يميئون ويذهبون ،
والحقيقة هي أن هذه الخاصية تبدو مميزة للشعر العربى كله .

ومولد السيد البدوي - كأى مولد آخر يقام في مصر مع اختلاف الحجم -
يعطيك إحساسا عجيبا بالحياة المصرية بشق عناصرها ، إنها ليست تعبدا كلها ،
ولا هي مرح كلها ، ولا هي تجارة كلها ، إنها كل ذلك في مزيج واحد ، تحمل
في طيها من الرمز مثل ما تحمل من الواقع ، إن حلقة الذكر الصوفي قد تنعقد

بحوار حلقة الرقص الشعبي ، والحلفتان معا على مقربة لصيقة من بائع الحمص والحلوى وحب العزيز ... حياة لها عرفها الذي يتكرر عاما بعد عام ، لم توضع لها القواعد والقوانين ، ولكنها تجري في انبثاقها الفطري ، كما جرت في أعوام مضت ، وكما ستجري في أعوام تتلو .

وماذا عن خان الخليلي ؟ إنه في مجمله رواسب عصور تأتي أن تزول ، تدخل عليها عوامل العصر الجديد ، كما تلبس الحساء سوارا حول معصمها ، فهو حلقة مضافة ، لكنه ليس هي ، وهذا هو ما يشد السائحين الأجانب إليه ، إنهم لا يذهبون إلى شارع قصر النيل وشارع طلعت حرب ، لأنهم لو فعلوا كانوا ما يزالون في بلدتهم وفي عصرهم وضاعت عليهم تكاليف السفر ، لكنهم يذهبون إلى خان الخليلي ، لأن الماضي يزاحم الحاضر ويوحده ، والمعنى نفسه قائم في كل قطعة مصنوعة هناك ، ففي كل قطعة معروضة تلمح التكامل البشري الذي لم يزل يزداد تعدد الاختصاص ، كما هي الحال في الصناعة الآلية الجديدة ، ففي مصنوعات الخان تمتزج الصناعة بالفن ، ويمتزج المصنوع بالصانع (من ثقافة المصري وجدورها في كتاب « هذا العصر وثقافته ») .

٣

... لكم سأل منا كاتب : من نحن ؟ ما حقيقةتنا ؟ وأين نكون ؟ لكم قال منا قائل : إننا في هذه المرحلة المترتبة من تاريخ العالم ، نريد البحث عن هويتنا حتى لا نلدوب وتنمحي في هويات الآخرين ... هكذا طرحت السؤال على نفسي ، وحاولت الجواب بالبحث عما يميزنا من خصائص وسمات ، فكان لي ما يأتي :

إننا أمة تتحقق وحدتها بفعل موحد مشترك ، فلقد قالها الإمام ابن تيمية منذ

زمن بعيد ، حين قال إن فكرة « الأمة » لا تتحقق لمجموعة من الناس إلا إذا اشتركوا في « فعل » واحد ، إن فكرة « الأمة » - عند ابن تيمية - مجرد أن يعيش أفراد المجموعة على رقعة جغرافية واحدة ، ولا لأنهم يشتركون في تاريخ واحد ، ولا لأنهم يتكلمون لغة واحدة ، بل تتحقق فكرة « الأمة » في حالة واحدة وبشرط واحد ، هو أن تلتقي فاعلياتهم في « فعل » واحد ، يستهدف هدفا واحدا ، وذلك لأنه بالفعل المشترك يجاوز كل فرد حدود نفسه لينفتح على الآخرين الذين يشاركونه في أداء ذلك الفعل ، إن التجاور المكاني وحده لا يكفي في إيجاد الرابطة الحيوية العضوية التي تجعل من الأمة أمة واحدة

ومن أبرز سماتنا ... نحن المصريين ... هذا الرباط الأسرى الذي يجعل العلاقة بين أفرادنا ، تجاوز حدود المصلحة إلى ما هو أهم من ذلك وأعمق ، وهي علاقة قد نلحظ على الرأى في فترات الحياة العادية ، لكنها تشتد ظهورا في لحظات التآزم ...

سمة أخرى تتميز بها أكثر مما تتميز بها أمة أخرى ، وتلك هي الحاسة المرهفة التي تميز بها بين ما يستحق الاهتمام الجاد وما لا يستحقه ، إننا أمة قطعت على طريق الزمن أكثر من ستة آلاف عام ، وحملت على كتفها أربع حضارات متعاقبة وهي الآن تدخل الخامسة ، ومحال أن يكون وراءها هذا الرصيد الضخم من خبرات متراكمة دون أن يترك على وجهة نظرها أثرا باقيا ، يشبه ما تركه الأعرام في حياة الفرد الواحد ، فعلى خلاف الحدث الغر ، ترى من أثقلت السنين بخبراتها بطنى الانفعال أمام الحوادث ، فلا يستشير منها إلا ما يمس صميم الحياة ، ... وهذه هي صورة المصرى ، إننى كثيرا ما أتفلس ملامح الفلاح المصرى وهو ما يزال في نقاء الريف ، خصوصا من تقدمت به السن ، فأجد على وجهه وفي نظرات عينيه ، تلك الرصانة الرزينة والحكمة المأدبة مع

صحت لا يلغو ولا يثرثر ، التى يراها الرأى فى تمائيل الفن المصرى القديم ... والمصرى - بل العربى بصفة عامة - متفائل بطبعه ، فهو مهما ضاقت عليه الدوائر ، آمن بكل كيانه أن بعد العسر يسرا ، ولا ينجىء تفاؤله هذا عن سطحية النظر ، بل هو تفاؤل صاحب النظرة العميقة التى تعلم أن فى الكون تدبيرا يكفل أن يعتدل الميزان ، فلا يكون نقص هنا ولا إجحاف هناك إلا ابتغاء تكامل أسى ، لا يترك مثقال ذرة من الخير أو من الشر إلا أن يعقب عليه بما يوازنه ... (من مقالة « هذه بعض سماتنا » فى كتاب « هذا العصر وثقافته ») .

من ذا الذى لا يحس الشعور الدينى العميق الذى يملأ النفوس ويعمر القلوب فى أبناء مصر ؟ ذلك الشعور الدينى - فى عمومته وبغير تخصيص عقيدة بعينها - الذى يجعل الإنسان يتجاوز الشهادة إلى الغيب ، ويجاوز اللحظة العابرة الحاضرة إلى حياة الخلود ، ويجاوز حدود الأشياء إلى ما يمكن أن ترمز إليه تلك الأشياء أقول : إن ذلك الشعور الدينى العام مميز ثابت لنا ، مهما بطأ على تياره الدائم من متغيرات الشعائر فى مراحل التاريخ ومتعاقب الديانات ، ذلك - إذن - أحد الأصول الثابتة فى نظرتنا إلى الكون وإلى الحياة ، وأما ما « ينبع » من تلك الطبيعة فينا فأمور كثيرة ، من أهمها فى حياتنا العصرية الحاضرة ، التسوية بين الناس على اختلاف أعمالهم ، لأنه إذا تخيل إلينا أن الأفراد يتفاوتون فى اللحظة العابرة ، فهم بالنسبة إلى الأبدية سواء ، على غرار ما نقوله إذ نقول : إن جميع الأشياء على وجه الأرض يتساوى بعدها عن الشمس .

ولهذه النقطة نفسها وجه آخر « ينبع » مباشرة من نظرتنا الدينية العميقة التى ذكرناها ، وهى أن القيمة العليا التى يقاس بها الناس ارتفاعا وانخفاضاً ، ليست هى النجاح المادى فى الحياة العملية ، فهذا النجاح الذى يقاس بالمال والمنصب ، إنما ابتكرته شعوب أخرى حديثة العهد فى تاريخها ، لكننا - حتى

وإن تظاهرتنا بقبوله ... لانحس أنه يضرب بجلده في أعناقنا ، إن الواحد منا يعمل العمل ثم يأخذ أجره المالى وهو فى حالة من الخجل لا يستطيع إخفاءها ، وكثيرا مانسمع المتحدث منا يقول فى سياق حديثه : إن ما يهمنى ليس هو المال ، وإنما اللهم هو كذا وكذا ، والخلاصة هى أن الإنسان فى نظرنا ، إنسان بإنسانيته الطيبة الورعة المستقيمة ، أكثر منه إنسانا بما يملكه أو لا يملكه (راجع مقالة « طبيعتنا وما ينبع منها » فى كتاب « هذا العصر مثقافته ») .

٤

لبثت على ضلال فيها يختص بالعلاقة بين مصر والوطن العربى إلى سنة ١٩٥٦ ، فلقد كنت قبل هذا التاريخ معتقدا بأن مصر وحدة قائمة برأسها من الناحية الحضارية ، ولا يجوز لنا أن ندمج أنفسنا فى قومية عربية تأخذ منا ولا تعطينا ، ومن طريف ما أذكره فى هذا الصدد ، أننى عندما زرت متحف للتروبوليتان بنيويورك ، ووجدت الجناح للمصرى ممتدا على عشر حروف متلاصقة ، وبسطع ضباؤه كأنه هو الجوهرة النفيسة على تاج الماضى كله فى تاريخ الإنسان ، عدت إلى غرفتى بالفندق مسرعا لأكتب يومئذى التى كنت أتابعها يوما بعد يوم (ونشرت بعد ذلك سنة ١٩٥٥ فى كتاب « أيام فى أمريكا ») فكتبته يومئذ ما عبرت به عن خوالج نفسى إزاء آباءنا القدماء ، وزل قلبنى وانحرف عن حدود اللياقة عندما تساءلت فى دهشة الداهل : كيف يمكن أن يكون هذا هو مجد مصر ، ثم نجد فيها من يدعوننا إلى « هروبة » تكاد لا تملك فى يديها ما تقدمه إلى العالم ، وإلا فأين معروضها فى متاحف الدنيا ؟ ... فلما أن نفذت الطبعة الأولى من ذلك الكتاب فى عام أوبعض العام ، ولم أكن أنوى إعادة طبعه ، وجدتنى قد غيرت رأيى فى هذا الموضوع الحيوى ، فكأنما أراد لى

الله هداية بعد ضلال ، رأيت الحقيقة أنصع من ضوء النهار المشرق بشمسها
الساطعة ، وهى عروبة مصر ، واشتد إيماني بأن عزة مصر لا تكتمل إلا وهى -
برغم مصريتها المتميزة بماضيها وحاضرها معا - جزء من وطن عربى كبير ،
فأعدت طبع « أيام فى أمريكا » لأموركان أبرزها عندى وأهمها أن أحذف
ماورد فى تلك اليومية مما اجتزأت به على الحق ، والحق أحق أن يتبع ، فذلك
خير ألف مرة من أن يمضى الضال فى ضلاله ، وكان ذلك فى سيرنى العقلية فاتحة
خير وبركة ، لأنه دفعنى بقوة إلى التزود من الثقافة العربية كما هى واردة فى
تراثها ، وكان ماكان من وقفات فكرية سجلتها خلال السبعينيات فى عدة
كتب ، بدأتها بكتاب « تجديد الفكر العربى » .

وكان من الأسئلة الفرعية التى طرحتها على نفسى ، وبحثت لها عن جواب ،
سؤال عن الصورة التى اقترحت بها الرؤية المصرية الخالصة ، والرؤية العربية
العامية ، فإذا حدث بعد الفتح العربى ، وكيف حدث ؟ لتخرج مصر بما
خرجت به آخر الأمر من وجهه نظر اختلطت فيها - بغير شك - قيم الصحراء
وحياتها ، بقيم الوادى الأخضر وحضارته على مدى التاريخ ؟ .

ولقد أعاننى على الجواب عن هذا السؤال ، تلك اللفتة البارة التى وجدتها
عند ابن خلدون ، حين تناول فكرة الصراع بين « البداوة » و « الحضارة » ،
بالمعنى الخاص الذى قصد إليه ابن خلدون بهاتين الكلمتين ، فنظرة خاطفة إلى
خريطة الوطن العربى الكبير ، تكفينا لتدرك الصورة فى إجمالها ، وهى أن ذلك
الوطن قوامه الصحراء التى هى أوسع الصحراوات اتساعا على وجه الأرض .
تطرز حواليتها مراكز عريقة فى الحضارة ، تمتد مع شواطئ البحر الأبيض
المتوسط ، وتعبر بلاد الشام إلى العراق ، لتعود فتمتد على شواطئ الخليج العربى
والبحر الأحمر ، فكأنك - إذ تنظر إلى خريطة الوطن العربى - فإنما تنظر إلى

رقعة فسيحة من النسيج الأصفر ، توشى أطرافها - دائرا ماندور - زخارف الألوان .

وهنا تأتى الملاحظة البارعة النافذة التى ذكرها ابن خلدون ، وهى أن الصراع ما انفك قائما بين ثقافة الوسط وثقافة الأطراف ، والثقافة الأولى هى مأسماه « بالبداءة » والثقافة الثانية هى مأسماه « بالحضارة » ، أى أن الأمر بينهما لم يكن أمر تخلف هناك وتقدم هنا . بمعنى أن تكون البداءة مرحلة تهيء سابقة على طريق التطور ، ثم تأتى بعدها مرحلة الحضارة . بل الأمر بينهما هو أمر ثقافتين متجاورتين ، لكل منهما خصائصه التى يتميز بها . ولما كانتا متجاورتين على النحو الذى ذكرناه ، فقد شهدتا تفاعلا هو الذى حدد مسار التاريخ فى هذه الرقعة الفسيحة من الأرض . ولكنه تفاعل فيه طغيان البداءة على الحضارة أحيانا . فتهاجم الثقافة الأولى على ظهور جيادها وفى ظلال سيوفها . لتغزو الثقافة الثانية فى حصونها وقلاعها .

وأبرز العناصر فى المركب الثقافى الذى نعنيه بكلمة « البداءة » ، العصبية للقبيلة أو للعشيرة . والركون فى تأمين المستقبل ضد مفاجآت الحوادث ، هى « المروءة » التى هى مزيج من الكرم والشهامة فى نجدة المحتاج وبقابل هذه الخصائص فى المركب الثقافى الآخر ، الذى نطلق عليه اسم « الحضارة » - فى سياق حديثنا هذا - الانحراط فى بناء الدولة . والانصياع عن طواعية للقوانين التى تسنها تلك الدولة . لتنظم شئون الحياة . وأما تأمين المستقبل فوسيلته فى هذه الثقافة الحضارية هى ادخار المال الفائض . ادخارا يبقيه كما هو . أو يستثمره فى إنتاج جديد .

والآن فلننظر إلى مصر . فما الذى حدث لها فى كيانها الثقافى خلال هذا الصراع . بين بداءة الوسط وحضارة الأطراف ؟ لقد كانت مصر على امتداد

تاريخها الطويل . مركزا هاما من تلك للمراكز الحضارية . التي قال عنها ابن خلدون إنها ماقتت مهددة بهجمات البداوة تأتيها من خارج حدودها . وإذن فلا بد أن تكون قيمها الأساسية قد ارتجت آنا بعد آن ، حتى تداخلت فيها عناصر البداوة مع عناصر الحضارة . في مزيج قد يتعذر فيه أن نرد كل عنصر إلى أصله . إلا بعد تحليل هادئ ودقيق .

وربما كان من أوضح المعالم التي تستوقف النظر عند التحليل ، أن ثمة ينبوعا مشتركا بين ثقافة البداوة الوافدة إلينا من الصحراء . وثقافة الريف الزراعي كما انتهى أمرها تحت سيطرة الطغاة الذين استبدوا بالحكم في مصر قرونا طويلة ، وهذا ينبوع المشترك هو فقدان الأمان في كلتا الحالتين - لأسباب تختلف في إحدى الحالتين عنها في الأخرى - فتتج عن الشعور بقلّة الأمان مجموعة من القيم في بداوة الصحراء . ومجموعة أخرى من القيم في حضارة الريف الزراعي ، فلما غزت ثقافة البداوة بمجموعة قيمها . ثقافة مصر بمجموعة قيمها ، حدث مركب خليط هو الذي نحياه اليوم (مأخوذ من مقالة « بداوة وحضارة » في كتاب « هذا العصر وثقافته » فارجع إليه لمعرفة تفصيلات التحليل الذي أورده عن ثقافة المصري) .

على أن عروية المصري لا تنقي عنه مصريته بكل ما يميزها عن سائر أجزاء الوطن العربي . كالفرد في الأسرة الواحدة تكون له خصائصه الفردية كما تكون له سمات الأسرة في وقت واحد . فيها يكن بين أبناء الأمة العربية من ضروب التباين من حيث العرق أو الأصول التاريخية أو غير ذلك ، فبينهم وحدة « ثقافية » فيها من السعة والعمق ما يكفل لها القوة والدوام . وإذا نحن أنكرنا القومية الثقافية فلن نستطيع أن نعلل الوحدة القومية لشعوب كثيرة كالولايات المتحدة الأمريكية - مثلا - وغيرها .

فما هي أبرز الخصائص الثقافية التي تجعل العربي عربيا ، سواء كان قبل عروبه مصريا أم سودانيا أم عراقيا ؟ أول خصائص العروبة لغتها ، على أنه لا يكفي في هذا الجانب أن تكون لغة الكلام والكتابة عربية ، فالأوروبي الدارس للغة العربية قد يتكلمها ويكتبها ، ومع ذلك لا ندرجه في العروبة أبنا من أبنائها ، وإنما المهم هنا هو اللفظات العقلية أو الإدراكية العميقة ، التي تكن في كيان العربي ، فتتميل به إلى اكتساب الصفات المتمثلة في اللغة العربية ، فالأجنبي الذي درس اللغة العربية إنما يتكلمها ويكتبها من السطح ... إذا جاز هذا القول ... وأما العربي فهو يتكلمها أو يكتبها من الجذور .

وأعني بالجذور تلك الصور الدفينة التي نوشك أن تكون جزءا من فطرة الإنسان التي منها تنبثق اللغة المعينة ، فمن خصائص اللغة العربية - مثلا - أنك إذا عرفت الأصل الثلاثي عرفت كيف تفجر منه شجرة المشتقات على كثرة فروعها ، فإذا عرفت كلمة « كتب » فجزئها بعد ذلك فأخرجت منها : كاتب ، كتابة ، مكتوب الخ الخ فهي على غرار القبيلة أو العشيرة العربية يتعدد أفرادها ، لكن هؤلاء الأفراد جميعا يتشعبون إلى رأس واحد .

فإذا قلنا إن اللغة العربية هي أول خصائص العروبة ، فإنما نقصد بذلك إلى ما هو أعمق من مجرد عملية التفاهم بلغة معينة ، وهو أن خصائص اللغة تكون هي نفسها خصائص أصحابها ، ومعنى ذلك أن أبناء العروبة على امتداد الوطن العربي الكبير قد جاءوا في طرائق النظر ، على غرار ما تتميز به لغتهم من صفات .

وثانية الخصائص الإدراكية التي تتألف منها عروبة العربي هي ميله إلى القفز السريع من الأفراد الجزئية إلى تجريدتها وتعميمها ، في أنواع وأجناس ، فهو لا يهتم « هذا » الطائر المفرد المعين الواقف هناك على ذلك الفرع من تلك

الشجرة ، بل يكفيه أن يعرف الطائر في عمومته من حيث هو نوع بأسره من الأحياء - انظر إلى رسوم الطير والحوان والنبات في الفن العربي ، كما تراها - مثلاً - في سجادة أو فوق آنية فخارية ، نجد الفنان العربي يعتمد إهمال التفاصيل ، كما هي الحال اليوم في الفن التجريدي المعاصر ، فكأنما هو يرسم تخطيطاً لطائر ، ولا يرسم طائراً . أو يخطط لغزالة ولا يرسم غزالة ، وهكذا . لماذا ؟ لأنه في صميم تكوينه العقلي لا يعبأ كثيراً بالأفراد أو المفردات ، وإنما يريد « الخلاصة » العامة المجردة ، ليسهل حملها معه وهو مسافر في القفلة على ظهور الإبل ، شأنه في ذلك كشأنه تجاه اللغة ، فهو يحرص على الأصل الثلاثي ليحمله معه أينما سار ، وأما ما يتفجر من ذلك الينبوع اللغوي فيتركه إلى حين الحاجة إليه

(مأخوذ من مقالة « العربية ثقافة لاسياسة » في كتاب « هموم المثقفين » - راجع للمقالة للمزيد من جوانب الثقافة العربية التي تتألف منها الذات العربية) .

المحتويات

صفحة	
٥	مقدمة
١١	الفصل الأول : عقل يلتبس الطريق
٣١	الفصل الثاني : مرحلة الانتقال
٦٢	الفصل الثالث : دعوة إلى ثقافة العصر
٩٢	الفصل الرابع : التجريبية العلمية
١٢٠	الفصل الخامس : دفاع عن العقل
١٥١	الفصل السادس : نظرية في النقد
١٧٥	الفصل السابع : عقل ووجدان معاً
٢٠٠	الفصل الثامن : رحلة في دنيا التراث
٢٢٢	الفصل التاسع : أصالة ومعاصرة
٢٥٤	الفصل العاشر : مصري يكتب عن مصر

رقم الزمانج : ٨٨٢١٠٥٥
الترقيم القيل : ٥ - ٢١٦ - ١٤٨ - ٩٧٢

مطلبج الشروقة

الترقيم القيل : ٥ - ٢١٦ - ١٤٨ - ٩٧٢
الترقيم القيل : ٥ - ٢١٦ - ١٤٨ - ٩٧٢

مكتبة د. زكاي نجيب صحرود

قشور ولباب	تحديد الفكر العربي
مع الشعراء	ثقافتنا في مواجهة العصر
جنة العبيط	مجتمع جديد أو الكارثة
الكرميديا الأرضية	حياة الفكر في العالم الجديد
أفكار ومواقف	من زاوية فلسفية
موقف من المبتاهيزية	في حياتنا العقلية
قصة عقل	في فلسفة النقد
قصة نفس	هذا العصر وثقافته
شروق من الغرب	هموم المثقفين
قيم من التراث	في مفترق الطرق
رؤية إسلامية	عن الحرية أتحدث
	المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري
	في تحديث الثقافة العربية

دار الشروق

To: www.al-mostafa.com